عزمي بشارة

مقالة في الحرية

مكتبة
الفكر الجديد
14-08-2017

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

مقالة في الحرية

مكتبة
الفكر الجديد

مقالة في الحرية

عزمي بشارة

الغلاف: تمثال «الحرية» من تصميم الفنان الكيبكي
شارل دودلان (Charles Daudelin) (1920-2001)

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

مكتبة الفكر الجديد

الفهرســة في أثناء النشــر – إعداد المركز العربي للأبحاث ودراســة السياسات

بشارة، عزمي

مقالة في الحرية/ عزمي بشارة.

208 ص. ؛ 22 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 191–198) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-101-4

1. الحرية 2. الحرية – فلسفة. 3. العدالة. أ. العنوان.

323.44

العنوان بالإنكليزية

Essay on Freedom

by Azmi Beshara

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشـر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة – منطقة 70
وادي البنات – ص. ب: 10277 – الظعاين، قطــر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/ يوليو 2016

مكتبة الفكر الجديد

المحتويات

مدخل 7

1- دلالات اللفظ ليست غريبة عن العربية 11

2- ليس الطير حرًا ولا يولد الناس أحرارًا 25

3- ملاحظات فلسفية لازمة 41

4- الحرية: أهي سالبة وموجبة؟ 71

5- عن الانشغال الفلسفي بالحرية 83

6- بعض الأسئلة العملية الكبرى 105

7- مداخلة بشأن العدالة ...
سؤال في السياق العربي المعاصر 145

المراجع 191

فهرس عام 199

مكتبة الفكر الجديد

مدخل[1]

تتناول هذه المقالة قضية الحرية بوصفها مسألة متعلقة بالأخلاق، وذلك من وجهين: **الأول** كشرط المسؤولية الأخلاقية، **والثاني** باعتبار الحرية قيمة في حدِّ ذاتها. وتقوم فرضية الدراسة الأساس على أن الحرية كقيمة تعني الحرية كحريات. أما الحرية الأنطولوجية والحرية المُطلقة والحرية المجرّدة فليست قيمًا. ونميل إلى الاعتقاد أيضًا أنه يصعب تطويرها باعتبارها مفاهيم عينية قياسية أو تمثيلية بسبب أساسيتها ودرجة تجريدها العالية؛ فهي تكاد تعني الوعي بما هو إرادة، وللدقّة إنه وعيُ الإرادة والإرادة الواعية في آنٍ؛ والحرية بهذا المعنى، أي باعتبارها إرادة واعية لوجود خيارات وقدرتها على الاختيار، هي شرط الأخلاق. لكن الحرية هي القدرة على المفاضلة بين القيم أيضًا، وهي كذلك قيمة في حدِّ ذاتها. وفي

(1) في الأساس هذه الدراسة هي محاضرة افتتاحية في المؤتمر السنوي الخامس للعلوم الاجتماعية والإنسانية الذي عقده المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة (12-14 آذار/ مارس 2016) في موضوع «الحرية في الفكر العربي المعاصر». واضطررت في أثناء كتابتها إلى التوسّع في هذا الموضوع كي أقول ما عندي على نحو واضح. وتعزّزت هذه الرغبة بعد إلقاء المحاضرة من خلال إلحاح بعض الباحثين من أجل التوسّع في الطروحات الواردة فيها لأهميتها. وأشكر الزميلين رجا بهلول وجمال باروت على ملاحظاتهما وتساؤلاتهما.

مكتبة الفكر الجديد

هذه الحال، ترتبط الحرية بالممارسة الإنسانية في المجتمع، وبذلك فهي حريات.

لهذا تكتسب الحرية بوصفها قيمة (ومفهومًا في علم الأخلاق)، أي كحريات، في التقاطع بين الأخلاق والسياسة والقانون، أهمية كبرى. ليس هذا فحسب، بل إنها موضوع الساعة في كلّ مجتمع أيضًا، فضلًا عن مجتمعات لا تزال تعيش في ظلّ أنواع من الاستبداد والقمع السياسي للحريات والتضييق الاجتماعي عليها، فتُخيَّر هذه المجتمعات بين الفوضى والاستبداد، أو بين استبدادٍ علماني واستبدادٍ بأيديولوجيا دينية.

الحرية موضوع خطر ومصيري للإنسان والمجتمع. ولا يقتصر الخوض فيه على تحديد الحريات كقيمة ومعيار تقاس أخلاقية الفعل بموجبهما فحسب، بل يفترض أن يتجاوز ذلك ليتضمّن وعي الإنسان بالخيارات في مرحلة معينة، وضمن أوضاع تاريخية مُعطاة، ومدى دفع أيّ خيار منها المجتمع تجاه تحقيق الحريات وضمانها، والمخاطر الكامنة في الخيارات التي لا تُحسب عواقبها على نحو صحيح، ومنها الإضرار بقضية الحرية ذاتها. الحرية مسؤولية؛ لأنّ الخيار مسؤولية. هذه مقولة تكاد تكون بديهية، لكن ممارسة الحريات العينية الشخصية والمدنية والسياسية مسؤولية أيضًا.

لا يمكن هذه الدراسة إلا أن تتطرّق إلى بعض القضايا الفلسفية المهمّة التي ربما تبدو شائكة بالنسبة إلى بعضهم، لكنها ضرورية للتوصّل إلى فهم تركيبة إشكالية الحرية. لذلك تعرض المقالة باختصار المعالجة الفلسفية للموضوع، كما تنتقدها وتناقش مدى

مكتبة الفكر الجديد

جدواها في الوقت ذاته؛ فالخطوتان، أي المعالجة الفلسفية ونقدها وكشف حدودها، ضروريتان لفهم الموضوع. ويمكن القارئ الذي تُجهده قراءة هذه الإشكاليات أن ينتقل إلى ما يليها، فإذا وجد صعوبة يمكنه الانتقال إلى قراءة النصف الثاني من هذه المقالة الذي يتناول مسائل الحرية الكبرى في المجتمعات العربية في أيامنا هذه.

مكتبة الفكر الجديد

- 1 -

دلالات اللفظ ليست غريبة عن العربية

مكتبة الفكر الجديد

تأثّر المثقفون العرب في بداية الحداثة العربية بالفكرة الأوروبية عن الحرية، بدءًا بحرية الأمة من الاستبداد، وانتهاءً بتحرّر الأفراد من الإكراه في مسائل متعلّقة بالرأي والتعبير عنه، وحقهم في اتخاذ القرار في مجالات معينة. وحاول النهضويون العرب أن يزرعوا بعض التصورات الحديثة للحرية في التاريخ والفكر الإسلاميَيْن بأثرٍ رجعي، وليس ذلك، في أغلب الأحيان، نتيجة سوء فهم للتاريخ، بل كاستراتيجيا في التعامل مع مجتمع تقليدي تُسيطر عليه قوى محافظة من خلال تأصيل مفاهيم حديثة وتجذيرها في التراث الإسلامي، وللدقة تبيئتها، ولا سيما أنها متهمة بكونها «أفكارًا مستوردة»؛ اكتسبوها من مفكري القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الأوروبيين، وتعاملوا بانتقائية مع آخر تجلياتها كحريات شخصية ومدنية وسياسية. وللانتقائية وجهان: **الأول**، تجاهل الليبراليين العرب الأوائل تاريخيةَ هذه الأفكار وحذف سياقات تطوّرها. وهذا الحذف هو، كما يبدو، من متطلبات عملية تطبيقها جاهزة على تاريخٍ آخر. **والثاني**، تأويل الإصلاحيين الإسلاميين الأفكار بشكل يتسقّ مع العقيدة الإسلامية في حالات، أو تأويل العقيدة كي تتسع لهذه الأفكار، وهذا على درجات مختلفة بالطبع.

أما نقادهم المعاصرون فيعدّونهم أسرى «فهمٍ إسلامي» للحرية لم يتجاوزوه إلى فهمها الحديث الذي لم ينشأ دفعة واحدة بل تطوّر بالتدريج، كما أسلفنا. ويفترض بعض النقاد أن هذا الفهم الإسلامي مقصور على اعتبار الحرية عكس الرق، حيث ورد شرح

مكتبة الفكر الجديد

اللفظ في لسان العرب كما يلي: «والحُر بالضم: نقيض العبد ... والحُرة نقيض الأَمَة ... وحرّره: أعتقه». والحقيقة أنها كانت عكس الرق عند الإغريق والرومان أيضًا، وهي الحضارات التي تنسب الحضارة الأوروبية نفسها إليها. واشتُقّت كل إضافة موجبة من هذا التعريف بالسلب (أي الحرية كعكس العبودية) باعتبار الحرية هي حياة الأسياد في المدينة، وكقيمة تنتمي إلى أخلاق الأسياد (المواطنين في «البوليس» (Polis)). وهذه أيضًا حالها في الحضارة العربية الإسلامية؛ فمدلولات الحرية في الحضارة العربية الإسلامية لا تقتصر على لفظ حرية الذي بحث عنه برنارد لويس وروزنتال في نصوص التراث الإسلامي، بل نجدها في كلّ ما كُتب عن أخلاق الأسياد وفضائلها في مقابل ذلّ العبودية والقيم التي تكرّسها[1]. فإذا بحث الإنسان في مدوّنتها العربية الغنية، فسيجد غزارة في أوصاف قيم الحرية وخصالها قبل الإسلام وبعده، وذلك من خلال التغنّي بفضائل الإنسان الحرّ، والمروءة والعزة والفروسية... وغيرها. ولذلك، نجد في لسان العرب نفسه شروحًا أخرى لكلمة حرّ: «والحُر

---

(1) لنتأمّل حكمة عربية هي «وعد الحر دين عليه»، وأبيات من شعر أبي الطيب المتنبي عن فضائل الحر، وهي كثيرة، منها:

الرَأيُ قَبلَ شَجاعَةِ الشُجعانِ ... هُوَ أَوَّلٌ وَهِيَ المَحَلُّ الثاني
فَإِذا هُما اجتَمَعا لِنَفسٍ حُرَّة ... بَلَغَت مِنَ العَلياءِ كُلَّ مَكانِ

أو أبيات عنترة الذي كان عبدًا يتوق في شعره كلّه إلى الحرية، وإضافة إلى ذلك يتغنّى بخصاله كخصال رجل حرّ:

إنْ كُنْتُ في عدد العبيدِ فَهمَّتي ... فوق الثريا والسماكِ الأعزل
أو أنكرتْ فرسانُ عبس نسبتي ... فسنان رمحي والحسام يقرُّ لي
وبذابلي ومهندي نلتُ العلا ... لا بالقرابةِ والعديدِ الأجزل

ويتابع:

لا تسقني ماءَ الحياةِ بذلة ... بل فاسقني بالعزِّ كأسَ الحنظل
ماءُ الحياةِ بذلة كجهنم ... وجهنم بالعزِّ أطيبُ منزل

مكتبة الفكر الجديد

من الناس: أخيارهم وأفاضلهم. وحرية العرب: أشرافهم ... ويقال من حرية قومه أي من خالصهم ... وفرس حر: عتيق. وحر الفاكهة خيارها ... والحر: كل شيء فاخر من شعر وغيره ... والحرة: الكريمة من النساء ... وحر البقل والفاكهة والطين: أجودها ... وحر الوجه: ما أقبل عليك منه... إلخ». نجد هنا تداعيات إيجابية لمعاني الحر والحرية تربطها كلها بصفوة الناس والأشياء. وسنورد لاحقًا استخدامًا لمصطلح الحرية عند الفارابي يتجاوز المقابلة مع العبودية، ولا يختلف عن استخدام أرسطو له في كتاب **السياسة**، في ما يسميه الفارابي «مدينة الأحرار».

في ما عدا ذلك، علينا أن نحذر من محاسبة الحضارة الإسلامية في الماضي بموجب مصطلحات ترتبت عن تجارب استمرت قرونًا في حضارة أخرى. لا بأس بمناقشة مفهوم الحرية في الحضارة الإسلامية، ومدلولات اللفظ المتغيّرة. وتاريخيًا، يكمن التحدي الحقيقي في تتبّع نشوء «الحريات» على أنواعها (حرية الرأي والتعبير، أو ما يسمّى بالعربية حرية الكلمة، وحرية العقيدة، وحرية الإقامة والسفر، والحق بعدم التعرّض للاعتقال، والسجن من دون تهمة وعملية توقيف قانوني... وغيرها)، وفي عملية تطور الحاجة إلى هذه الحريات، وتحوّلها إلى نقدٍ للأوضاع القائمة. أما نظريًا، فيكمن التحدي الحقيقي في قدرتنا على **مغادرة النقاش الفلسفي عن الحرية والانطلاق إلى مسألة الحريات وشروط تحقيقها وحدودها والعوائق التي تعرقل تحقيقها** في واقع المجتمعات والدول العربية. وهذا الواقع ليس مجرّد امتدادٍ للحضارة العربية الإسلامية، ولا مجرّد امتدادٍ لأوروبا المعاصرة. ولا تفيد كثيرًا محاسبة أي منهما على حدة في إدراك شروط خوض الامتحان أعلاه.

مكتبة الفكر الجديد

يُفترض أن تُقرأ النصوص في سياقها التاريخي. يَقتبسُ بعض الباحثين، الطهطاوي مثلًا، بشكلٍ مبتورٍ في تعريفه الحرية كما يأتي: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور». عند التوقّف هنا يبدو التعريف غريبًا بعض الشيء، أما إذا تابعنا القراءة فسنجد تفصيلًا يلائم فهم الحريات في عصره: «فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية، فتتصف المملكة بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكةٌ متحصلةٌ على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر، يباح له أن ينتقل من دار إلى دار ومن جهة إلى جهة، بدون مضايقة مضايق ولا إكراه مكره، وأن يتصرف كما يشاء في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو السياسة، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة. ومن حقوق الحرية الأهلية أن لا يجبر الإنسان على أن ينفى من بلده أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته، وأن لا يضيَّقَ عليه في التصّرف في ماله كما يشاء، ولا يُحْجَرُ عليه، إلا بأحكام بلده، وأن لا يُكتَم رأيُه في شيء بشرط أن لا يخلَّ ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده»[2]. نلاحظ هنا تفصيلًا لبعض ما يمكن تسميته في عصرنا حرية شخصية، ومنها الحركة واختيار مكان الإقامة، والحريات المدنية التي يسميها الأهلية، والحريات السياسية. وفعلًا، يصنّف الطهطاوي الحرية في نهاية هذه الفقرة إلى حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية، وحرية مدنية، وحرية

(2) رفاعة رافع الطهطاوي، «كتاب المرشد الأمين للبنات والبنين،» في: رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، الجزء الثاني: السياسة والوطنية والتربية**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، سلسلة التراث؛ 263 (القاهرة: دار الشروق، 2010-2011)، ص 505.

مكتبة الفكر الجديد

سياسية. وربما يعترض قائل إنه يقيّدها بشرع بلده وقوانينها. هذا صحيح، شرط ألا يفوتنا أيضًا تشديده على سيادة القانون، لا لتقييد الحريات فحسب، وإنما أيضًا ضد عسف القرار في الدولة السلطانية مثلًا؛ إذ يرفع الطهطاوي من شأن الرؤية الإسلامية التقليدية للدولة التي تجعل العدل قيمتها الأسمى (العدل أساس الملك) مع فتحها على مفهوم الحرية في إطار قوانين منظّمة. وهذه مهمة ملحة في زمنِ اعتباطية الإرادة السلطانية، وألّا نُغفِلَ أنه لا يتحدث عن قوانين بصيغة المجهول، بل عن قوانين المملكة العادلة التي من المجدي الحديث عن ممارسة الحريات في ظلها أصلًا. صحيح أن هذا كلام جديد في زمانه وسياقه فحسب، لكنْ جدةُ الكلام في الحريات في زماننا هذا تُفهم في سياقها أيضًا.

يمكن تصنيفُ الحريات في عصرنا بين حريات شخصية ومدنية وسياسية، ويمكننا موضعة حرية الفكر والإبداع الفني والأدبي بين المدني والسياسي، حيث لا يزال النضال لتحقيقها مستمرًا، أو بين الحريات الشخصية والمدنية، حيث ما عادت ممارستها قضية سياسية. وموضع الحريات المقصودة كلها في الدولة، لا خارجها؛ وإذ يعتبر عبد الله العروي حرية البداوة هي حرية الأصل السابقة على الدولة، فإننا لا نعتبر هذه «الحرية» حريات بالمعنى المقصود. فما تعنيه البداوة في هذا السياق هو إفلات الجماعات من السلطة السياسية، وهي تعد سلطةَ الدولة تطاولًا وتطفلًا عليها[3]. والمهم في فهمنا الحرية أن «حرية» القبيلة

(3) مثلما اعتبرت القبائل المرتدة عن الخلافة بعد وفاة الرسول الزكاة تطاولًا عليها. وكانت الردة في الإسلام في النهاية تمردًا قبليًا على سلطة قريش.

مكتبة الفكر الجديد

هذه غير مشتقة من حريات الأفراد وحقهم في الاختيار، ولا تقوم عليها. ولذا فنحن لا نفهمها كما تفهم الحرية في عصرنا، ولا أعتقد أن القبائل في الماضي، وقبل قيام الدولة الوطنية، اعتبرت نفسها حرة كما في فهمنا المعاصر للحرية، فهي لم تكن حرة بمعنى الحرية القائمة على العقل وحرية الإرادة عند الأفراد، بل بمعنى عدم التبعية لسلطة سياسية خارجها. فهي حرة إذا كانت عزيزة (من العزة) منيعة (الحصانة عكس الضعف والخنوع) كريمة (عكس ذليلة، من الكرامة)، وكلها من مرادفات الحر في مجتمعات ماقبل الحداثة، ولديها عصبية وشوكة ونعرة.

يمكن السعي إلى الحريات وتحقيقها وصونها بوصفها «حقوق المواطنة» في إطار الدولة فحسب، ومنها: الحرية الشخصية التي يصبو إليها الفرد كي يختار نمط حياته ومهنته ومكان إقامته وعقيدته الدينية... وغيرها، وحقه في حماية حريته هذه، وكذلك الحريات المدنية المتمثّلة في الاتحاد والاجتماع وحرية التعبير، والحرية السياسية التي تبدأ بالحريات المدنية وتنتهي بحقوق المشاركة السياسية في صنع القرارات المتعلقة بمصيره ومصير مجتمعه.

أما الجماعة القائمة خارج الدولة فتحوي السلطة السياسية في باطنها هي ذاتها، ولا حقوق فيها للفرد بما هو فرد، بل استحقاقات وواجبات تقابلها امتيازات مترتبة عن انتمائه إليها ومكانته فيها. وفي هذه الحال لا تتحقّق شخصية الفرد إلا في الجماعة التي ينتفي شعورُه بذاتِه من دونها. ولذلك لا يكون عقابه، غالبًا، على فعلٍ ارتكبه بسلب «حريته»، بل بإخراجه من الجماعة (حرمانه، إقصاؤه، نفيه).

مكتبة الفكر الجديد

يُستنتج من هذا أن السجن هو عقاب الأفراد في الحالة المدنيّة، بخلاف حالة البداوة، حيث العقاب الأكبر هو الإقصاء من الجماعة، وهو المثال الأبرز على سلب حرية الإنسان في الحداثة، بمصادرة حرية الإنسان الابتدائية في الحركة الجسدية؛ فالترجمة الأولى لكون الإنسان سيد نفسه هي تحكّمه بجسده لناحية الحركة والتنقّل. هذه، كما تبدو، أول أشكال الحرية. لكن السجن يسلب استقلالية الإنسان وحريته في اتخاذ قرارات كثيرة أخرى في حياته؛ إذ يخضع لأوامر الآخرين على مدار الساعة. وتتجسّد الحرية في حالة البداوة في الجماعة، أما الانتباذ خارجها فيعتبر عقابًا، لا تحررًا. فالفرد هنا لا يقوم بذاته.

من هنا، ليست الفرديّة حرية في نظر البدوي؛ فالحرية عنده تنطبق على الجماعة، وذاتيته لا تكمن في كونه سيد نفسه، أو حريته الفردية، بل في كونه عضوًا في قبيلة حرة. وبتعبيرٍ شعريٍ لدريد بن الصمة (عصر ما قبل الإسلام):

وما أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشــد غزية أرشد

وأقترح على القارئ أن ينتبه إلى النفي في صدر البيت: ما أنا إلا ... فهو ينفي عن الفرد أي كيان آخر غير الانتماء إلى القبيلة، ما يعني أنّ الفرد يذوب في الجماعة. فلا حرية فردية هنا، ولا كيان فرديًا مستقلًا.

عربيًا، يمكن اعتبار أدب الصعاليك حالة استثنائية في تحويل عقاب الإقصاء من الجماعة إلى فضيلة عبر الانسياب في الطبيعة بدلًا من الجماعة[4]، ولا حرية في الطبيعة كما سنبين لاحقًا، مثلما

(4) نجد في لامية الشنفرى تعبيرات رائعة في هذا السياق، منها: =

مكتبة الفكر الجديد

سنبين أن أساس «الحرية» هو حرية الإرادة القائمة على استقلالية الإنسان الفرد، وأن لتفرّد الفرد معنى في المجتمع فحسب.

كان مجال سلطة الدولة في العصور الإسلاميّة محدودًا مكانًا واستطاعة. وكانت فضاءات الجماعات (Communities)، من قبائل وطرق صوفية وطوائف (أصناف حرفية)... وغيرها، أوسع من فضاءات الدولة[5]. لكن بعد التنظيمات العثمانية «أصبحت التجربة الفردية تكاد تدور كلها في نطاق الدولة»[6]. وأكثرت السلطات في الدول العربية من التشريعات التي تنفي الامتيازات المكتسبة في المجتمع البطريركي والمغلّفة بستارٍ من العادات، فالعادات المتوارثة التي تفرض سلوكًا معينًا هي مستودع الهيمنة البطريركية الرئيس.

بداية، يتكثّف مجال الدولة نحو الداخل على حساب الجماعات والروابط الحرفيّة والزوايا الصوفية والعشائر، إضافة إلى توسّعها على حساب البداوة خارج نطاقها. لهذا كانت البداوة العدو التاريخي للسلطنة العثمانية. وبقيت عاملًا تفتيتيًا في الدول بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية وتفكّكها، ونعني هنا قيام الدولة الوطنية بعد

= وفي الأرض مَنْأى للكريم عن الأذى ... وفيها، لمن خاف القِلى، مُتعزَّلُ
لَعَمْرُكَ ما بالأرض ضيقٌ على امرئٍ ... سَرَى راغبًا أو راهبًا، وهو يعقلُ
ولي، دونكم، أهلونَ سِيْدٌ عَمَلَّسٌ ... وأرقطُ زُهلول وَعَرفاءُ جيألُ
هم الأهلُ. لا مستودعُ السرِّ ذائعٌ ... لديهم، ولا الجاني بما جَرَّ، يُخْذَلُ

(5) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط 4 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 23-32.

(6) المصدر نفسه، ص 36. يبالغ العروي هنا في تقويمه درجة تأثير الإصلاحات العثمانية في مجتمعات السلطنة. لكن ما يصح بشكل عام هو القول إن الدولة في الحداثة أكثر سلطة على الأفراد.

مكتبة الفكر الجديد

أن تضمنتها في داخلها. وعمومًا، بقيت ثقافة القبيلة قائمة في إثارة عصبيات تفتيتية داخل الدولة الوطنية معوّقة نسجَ علاقةِ حقوقٍ وواجبات بين المواطن والدولة.

لاحقًا، انتقلت الدولة الحديثة إلى تقييد الاتحادات الطوعية والروابط والأحزاب والنقابات، وقمع المؤسسات التي تشاركها الحداثة ذاته، حيث أصبح هذا هدف الأنظمة إلى درجة العودة إلى التحالف مع القوى الاجتماعية التقليدية، بل واصطناعها إذا لزم الأمر، ضد المؤسسات الحديثة في نهجٍ معادٍ لمنطق الدولة عينه.

في هذه المرحلة، انتشر البحث في الحرية عربيًّا. أصبح الإنسان يولد في الدولة ويموت فيها، وأصبحت الدولة تتحكّم بجوانب عدة من حياته، وأصبحت الحرية موضوعًا مثارًا في كل ميدان من ميادين النشاط الإنساني، لكنّه مثارٌ سياسيًا في الدولة التي أصبحت العنوان الرئيس لمطلب الحرية.

بموجب المنطق هذا نفسه، يمكن القول إن الدولة الاستبدادية الحديثة (ملكية كانت أم جمهورية) تفوق الأنظمة التقليدية والسلطانية في العصور الإسلامية سطوة وقمعية. وليس مردّ ذلك إلى طبيعة النظام السياسي فحسب، بل شمولية تنظيمات الدولة للفضاءات الاجتماعية المتنوّعة واختراقها، واتساع فضاء سيطرتها، والمجالات الخاضعة لسلطاتها أيضًا. يضاف إلى ذلك توافر وسائل اتصال وأدوات قمع لم تكن قائمة في السابق. كانت الجماعة العضوية تحوطُ الفردَ من تعسّف السلطة؛ وكان الابتعاد عن مركز السلطة جغرافيًا إلى أطراف الإمبراطورية أو السلطنة قمينًا بالوقاية منها. أما في الدولة الحديثة فتستحيل حماية الفرد من دون أدوات

مكتبة الفكر الجديد

الدولة نفسها، وأهمها مأسسة الحقوق والحريات وقوننتها، وتعزيز الإجماع عليها في الثقافة السياسية السائدة في المجتمع.

اكتسبت الدولة قدرات الدولة البوليسية ودولة الرقابة في الحداثة، ونشأت حقوق قانونية ومؤسسات ترعى هذه الحقوق لحماية حريات الإنسان بدءًا بسيادته على نفسه ونهاية بحماية مجال خصوصيته في وجه السلطة وامتيازاتها وسطوتها. كانت هذه مسيرة طويلة انتهت كل معركة من معاركها إلى صيغة جديدة من الموازنة بين حقوق المواطن وسلطات الدولة وأجهزتها.

إلى جانب ذلك، طوّر المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي الحديث أدواتٍ أخرى في السيطرة على الفرد ومنعه من ممارسة سيادته على نفسه وعقلنة إرادته، ومنها أدوات الإعلام وتعميم الثقافة والتضليل، وحجب المعلومة التي ربما تجعله يقرر قرارًا معينًا، وتدفق المعلومات التي من شأنها أن تدفع الفرد إلى اتخاذ قرارات أخرى. كما نشأ المجتمع السلعي الاستهلاكي والدعاية التي تربط الإنسان بعجلة استهلاك سلعٍ وصورٍ ومشاهد، وأغلبها حاجات لم يكن يدري بوجودها عنده. ومن تلك الأدوات أيضًا استطلاعات الرأي التي تقول للإنسان ماذا يفكّر، ويصبح منجذبًا إلى تقليد صورة نفسه في الاستطلاعات ووسائل الإعلام التي تصوّر للشعوب ذاتها كما يفترض أن تكون. وأخيرًا، نشأت ظاهرة تدفق المعلومات والصور بكثافة تجعل من الصعب على عقل الإنسان معالجتها واستيعابها. فنحن نعيش في عالم تدفق مفرط في المعلومات. ومن كثرة المعلومات التي يتلقاها الإنسان عن نفسه ما عاد قادرًا على رؤية نفسه، ومن ثمّ ممارسة السيادة عليها.

مكتبة الفكر الجديد

وهذا نوع جديد من الاغتراب. وربما يساعد أن نستخدم هنا تشبيه بودريار لتدفق المعلومات بالسُمنة المفرطة التي تمنع الإنسان أيضًا من رؤية جسده[7]، فهو لا يرى منه إلا بطنه. وكذلك لا يصعب على الإنسان التعامل مع نفسه لكثرة المعلومات الواردة إليه عن الناس والمواطنين والأفراد والشعب، وماذا يفكر هؤلاء وكيف يتصرفون؟

ما عادت حرية الإنسان مهدّدة من نظام الحكم وحده. ومن نافل القول إنه يمكن مقارنة أحوال ابن الطبقة الوسطى في نظام ديمقراطي، ودرجة الحرية التي يتمتّع بها مثلًا، بالوضع الذي يجد فيه نفسه أحد رعايا النظام الاستبدادي. لكن حتى ابن هذه الطبقة الذي يُقدّم في النظام الديمقراطي أنموذجًا للإنسان الحر يخضع لأنظمة الرقابة الحديثة الفائقة التطوّر التي تستطيع أن تتغلغل في خصوصياته الدقيقة، كما يخضع للتنافس الاستهلاكي مع أقرانه، وتستعبده متطلبات مستوى المعيشة ودفع الأقساط لسداد قروض البيت والسيارة، وتقيّده متطلبات العائلة والأبناء والتقليعات في كل خطوة في حياته، ويسترقّه الامتثال لضغط الثقافة السائدة وتقليد الآخرين وأوضاع العمل ونزعات مديره التسلطية لتفريغ مشكلاته النفسية فيه. كلُّ هذا في مجتمع جماهيري يجري توجيهه باستمرار ليتصرّف مثل القطيع. إن الخوف من الفرادة والتفرّد، والضغط للامتثال والاندماج في القطيع، لا يقيّد الإنسان خارجيًا فحسب، بل قد يحول بينه وبين اكتشاف حريته داخليًا؛ فهو يغترب عن نفسه كي لا يُقصى من الجماعة. وبهذا اكتسب التحرّر معاني جديدة،

(7) Jean Baudrillard, «The Masses, The Implosion of the Social Media,» in: Jean Baudrillard, *Selected Writings*, Edited and Introduced by Mark Poster (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001), p. 214.

مكتبة الفكر الجديد

وأصبح بحاجة إلى أدواتٍ جديدة. يصور ليون فويشت فاغنر هذا المضمون في نسخة ألمانية عن قصة وردت في **الأوديسا** بعنوان «أوديسيوس والخنازير»، فعندما وجد الأخير دواء للعنة تحول بشر إلى خنازير أوقع بأحدهم وأخرجه من قطيعه وعالجه بالأعشاب التي تفك السحر، لكن بدلًا من أن يشكره الشخص الذي خرج من جلد الخنزير بدأ يوبخه قائلًا: «ها أنت عدت أيها الوغد، أيها الدخّال في أمور الغير؟ عدت ثانية لتزعجنا وتنغص علينا، تريد مرة أخرى أن تعرض أجسادنا لأخطار وتضطرنا إلى اتخاذ قرارات جديدة دومًا؟ لقد كنت في غاية السعادة، كنت أتمرغ في الوحل والتراب... كنت أغلف الطعان غلفًا، وأعب الشراب عبًا، كنت أقبع وأنخر، كنت متحررًا من التأمل والتردد: ماذا أفعل، هذا أم ذاك؟... أجئت لتعيدني مرة أخرى إلى هذه الحياة الكريهة المقيتة التي كنت أحياها من قبل؟»[8].

(8) يرد هذا المثال بالحكاية عند: زيجمونت باومان، **الحداثة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رءوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015)، ص 61-62. في هذا السياق لا أتفق مع باومان (ص 60-61) في تعيينه أن العبد إذا شعر بالتوازن بين الخيال والرغبة والقدرة على الفعل، إنما يشعر بأنه حر. ولا أرى أن استسلام العبد لعبوديته تجعله إنسانًا حرًا. وسنناقش مثل هذه الموضوعات وغيرها لاحقًا.

مكتبة الفكر الجديد

- 2 -

ليس الطير حرًا ولا يولد الناس أحرارًا

مكتبة الفكر الجديد

مع أن الأدب يستعير صورةَ الطيرِ في تحليقه للتعبير عن توق الإنسان إلى أن ينطلق «حرًا كالعصفور» مقاومًا قوة الجاذبية، فإنّ موضوع مقالتنا لا يُعثَر عليه في الطبيعة. وعلى الرغم من حلم الإنسان «بحرية الطيور»، الأخيرة ليست حرة، على خلاف البشر. ليست حرة، لا في الرفرفة بأجنحتها، ولا في تغريدها. أما البشر فيبحثون في النهاية عن حريتهم في مواضعها الأثيرة؛ النفس الإنسانية والمجتمع البشري المنظّم. الحرية معرَّفة بالعقل والإرادة، مشروطةٌ بهما؛ ومن نافل القول إنهما لا يتوافران في كائناتٍ لا تملك عقلًا وإرادة. فلا حرية في الطبيعة[1]. وأضيفُ إلى ذلك أن لا حرية في الكائنات فوق الطبيعية.

---

(1) في تأكيده كون الإنسان كائنًا أخلاقيًا وارتباط الأخلاق بالإرادة، كتب مسكويه: «ولما كان الإنسان من بين الموجودات كلها، هو الذي يلتمس له الخلق المحمود والأفعال المرضية وجب ألّا ننظر في هذا الوقت في قواه وملكاته وأفعاله، التي بها يشارك سائر الموجودات، إذ كان ذلك من حق صناعة أخرى وعلم آخر يسمى العلم الطبيعي. وأما أفعاله وقواه وملكاته التي يختص بها من حيث هو إنسان وبها تتم إنسانيّتهُ وفضائله، فهي الأمور الإرادية التي بها تتعلّق قوة التفكير والتمييز، والنظر فيها يسمى الفلسفة العمليّة». انظر: أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تَهذيبُ الأخلاق**، دراسة وتحقيق عماد الهلالي (بيروت: منشورات الجمل، 2011)، ص 244. إنه يفصل بشكلٍ واضح بين النفس والأمور الإرادية التي تتميّز بها وتتحقق بها فضائل الإنسان من جانب، والجوانب الطبيعية فيه التي يتشارك فيها الإنسان مع الموجودات ويخضع فيها لقوانين الطبيعة من جانب آخر. ويتابع مسكويه: «والأشياء الإرادية التي تنسب إلى الإنسان تنقسم إلى الخيرات والشرور ... فإن الخيرات: هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ومن أجلها خُلق ... والشرور: هي الأمور التي تعوقه عن هذه الخيرات بإرادته وسعيه أو كسله وانصرافه» (ص 245).

مكتبة الفكر الجديد

في كل حالٍ، ربما ما عاد الأدب بحاجة إلى استعارة صور الطيور، إذ كاد يتحوّل إلى مجرّد متفرجٍ على صور جحافل البشر الراكبين مخاطر البحر في برد الشتاء، حيث عائلات بالكامل تحت رحمة مهرّب وقوارب متهالكة حُشرت فيها بغية الوصول إلى بر الأمان على شاطئ ما في الشمال. إنهم يرومون الأمن والأمان، وربما حياة أفضل. هذا صحيح، لكنهم لا يعرّضون أنفسهم لخطر الموت بحثًا عن الأمن وحده، بل أيضًا عن الحرية، ومنها التحرر من الخوف. ولا أقصد الخوف الراهن من الموت الفوري المحدّق بهم، الذي يواجهونه بين الأمواج، بل الخوف المستمر «العادي» في أثناء العيش في الوطن وعلى تخومه، حيث خبروا حياة في ظل الخوف الدائم، ولا يريدون ذلك لأبنائهم. ولا شك في أن الحرية أصبحت جزءًا من تصورهم للحياة الأفضل.

الحرية كقدرة على الاختيار، أي الحسم بين خيارات، ملازمة للإنسان، يمتاز بها عن باقي الكائنات. ولا حرية للكائنات التي تقع دون الإنسان أو فوقه، **الأولى** بحكم طبيعتها، **والثانية** بحكم تعريفها. وميّزت الديانات التوحيدية الإنسان من الملائكة بهذه القدرة على الاختيار بين الخير والشر، وتجعل الإنسان كائنًا أخلاقيًا يُتوقَّع منه التمييز بينهما واختيار أحدهما، مثلما يُتوقَّع منه بصفته كائنًا عاقلًا أن يميز بين الصواب والخطأ أيضًا. ولا تنبع الحرية من العقل والإرادة فحسب، كون الإنسان قادرًا على التفكير بالمادة وقوانينها الطبيعية (المكتشفة وغير المكتشفة بعد)، وعلى التفكير بهذا التفكير، بل لأنه ينتمي إلى العالم النهائي النسبي المتعدّد الذي يتضمن خيارات أيضًا.

رأى بعض مفكري النهضة العرب أن الإنسان خُلق حر الإرادة،

مكتبة الفكر الجديد

وهذه هي الحرية الطبيعيّة عنده. وبموجب هذا التفكير، من يُسترَقُّ أو تحجب عنه حريته يُمنع في الواقع من ممارسة حرية طبيعية معطاة فيه، فيمكنه أن يحتفظ بها داخل نفسه.

الحقيقة أن الحرية كقيمة ليست معطًى طبيعيًا، وربما المعطى الطبيعي هو قدرة البشر على التفكير؛ أي التمييز. فالتفكير هو أولًا تمييز. وهذا أيضًا هو في الواقع قابلية تتحوّل إلى قدراتٍ معطاة وتنضج بالتدريج. أما داخليًا، فيمكن أن يُستعبَد الإنسان أيضًا، مثلما يمكنه أن يتحرّرَ داخليًا. ولو أصخنا السمع لمعنى هذه العبارات المرسلة عن الحرية الداخلية المضمونة بكفالة الطبيعة، لبلغنا صدى صرخة المظلوم المغلوب على أمره في وجه سجّانه: «يمكنك أن تسلبني كل شيء، لكن لا يمكنك أن تسلبني حريتي». هذا هتاف تحدٍ بالطبع، وهو ليس مقولة علمية. فثمة وسائل لسلب الإنسان حريته القيمية الداخلية إذا استسلم لعبوديته؛ مثلًا إذا سلّم بفقدان استقلالية الإرادة وحق الاختيار كأمر طبيعي واستبدلها بالطاعة من دون تفكير، وإذا اقتنع أنه غير مستحقٍ للحرية، وإذا رضي بدونيته، ودونية من مثله، نافرًا من أيّ نوعٍ من ممارسة التحرّر من لدن أترابه الذين يشبهونه باعتباره عصيانًا وجحودًا ناجمًا عن عدم الرضى بقسمتهم في هذه الحياة. ويمكن أن يُستعبد الإنسان داخليًا لشهواته وغرائزه، ويمكن أن يقايض حتى ممارسة حريته الخارجية بتلبية بعض شهواته.

التخلي عن الحرية باعتبارها قيمة داخليًا لا يعني غياب الحرية كقدرة قائمة في الإنسان، وأقصد القدرة على التمييز بالعقل والاختيار بالإرادة. إن الخلط بين هاتين الدلالتين للحرية مصدر ارتباك فكري كبير.

مكتبة الفكر الجديد

من تعريفنا المُيسَّر أعلاه يُستنتَج أنّ الإنسان لا يولد حرًّا[2]، فكريًّا وجسديًّا وإراديًا. وعندما نقول يولد الإنسان حرًا، فإنما نقصد أنّه لم يولد عبدًا. إنها مقولةٌ موجهةٌ ضد العبودية بنفي طبيعيتها. لكن حتى شروط الحرية ومكوناتها، أي الوعي والإرادة، لا تتوافر في المولود البشري عند ولادته مباشرة[3]. ومع ذلك، نتساءل بحقّ ألا يصح أن الطفل يشعر بضيقٍ وألم شديدين عند تقييد حركته؟ ألا تُنصح الأمهات في عصرنا ألا تُحكِمن ربط «الحفاضات»، فلا تقيّدن حركة الطفل؟ حتى الكائنات الحية تُروّض ضد طبيعتها حين تُوضع في أقفاصٍ أو حين تُحجز حركتها. هذا صحيح، ونحن نعتبر هذا الفعل مؤلمًا لأنه مضادٌ لطبيعة الكائن الذي يُقيّد. يمكن تفسير ذلك كتقييدٍ لـ «حرية الحركة»، ويمكن الاستعارة منه لتصوير أهمية الحرية.

يمكن أن نعتبر الانطلاق أو غياب القيود حرية بالمعنى الواسع للكلمة أيضًا، لكن هذا ليس موضوعنا، ولا هذا هو دلالة مصطلح الحرية الذي نقصده، أو سياقه. إن وضع القيود على حركة أيّ كائنٍ حي هو قمع من دون شك، لكنّه ليس قمع الحرية بالمعنى الضيّق

---

(2) تُنسب مقولة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟» للخليفة عمر بن الخطاب. والمقولة الفلسفية ترد بشكل متواتر في نظريات العقد الاجتماعي، وفي صوغ الحالة المدنية كحالة تالية للحالة الطبيعية، عند كثيرين، فجان جاك روسو يبدأ الفصل الأول من كتابه **العقد الاجتماعي** بجملة «ولد الناس أحرارًا، ولكنهم يرسفون في الأغلال في كلّ مكان».

(3) فضلًا عن الاعتماد المطلق على الغير في قضاء الحاجات كلها؛ فالعقل والإرادة يلزمهما حدٌّ أدنى من الاستقلالية كي تكون ثمّة خيارات يقرّر الإنسان بينها بإرادته الحرة. لكن العقل والإرادة هما الشرطان اللازمان، أما الاعتماد على الغير فيمكن أن يحوله العقل والإرادة أمرًا نسبيًا.

مكتبة الفكر الجديد

(كما نقصدها كإرادة واعية لوجود خيارات) بل إنه قمعٌ للغرائز، وربما يكون هذا القمع للطبيعة أسوأ من كبت الحرية في بعض الحالات. لكنه في مصطلحات هذا الكتاب يصبح قمعًا للحرية حين يعيه الكائن الحي كقمع لإرادته. لذلك يصح أن نقول إن الإنسان إذا وُضع في قفص، فإنه يشعر بنوعين من الألم في الوقت ذاته: ألمٌ ناجمٌ عن احتجازه وقمع حركة جسده، وألمٌ آخر ناجمٌ عن إدراكه أنه لا يستطيع أن يفعل ما يريد. نقول هذا كيلا يفهم أننا نقلّل من شأن ما يسميه بعضهم «حرية طبيعية»، ونسميه نحن طبيعة (أو حرية بالمعنى الواسع للفظ)، ونعتبر تقييده قمعًا للطبيعة، كي نميّز ذلك من الحرية ذات العلاقة بالإرادة الواعية في تحديدنا مصطلح الحرية الذي نستخدمه في هذا الكتاب.

يكتسب الإنسان الحرية مع نمو الوعي والإرادة. وبموازاة اكتسابه القدرة على الوقوف على قدميه، والمشي والتحرك في المكان، يعي حاجته إلى حرية الحركة أيضًا. فالحرية في تكوينها الإنساني صيرورة. إنّها صيرورةٌ تبدأ باكتساب القدرات العقلية والإرادة. وشرط التحرّر هو وعي الحاجة إلى الحرية، أي وعي نقصِها، ثمّ فعلُ شيءٍ من أجل تحقيقها.

إذا كانت الحرية حاجة إنسانية، فإن الإنسان يشعر بألم في غيابها في مجال معيّن من حياته، ويحوّلها ذلك قيمةً يصبو إليها الإنسان بشكل عام، أي إنه يعتبر فقدان الآخرين لها ظلمًا، وأن من حقهم أن يكونوا أحرارًا. ينطبق هذا على التحرّر كشرط الحرية اجتماعيًا وسياسيًا عبر التغلب على القمع أو تجاوز الحالة التي تُقمع فيها حرية البشر كبداية المسعى لتأسيس شروط جديدة لحياة تُحترم فيها قيمة الحرية.

مكتبة الفكر الجديد

الطعام حاجة. والإنسان يعدّ الحرمان منه ظلمًا أيضًا، وكذلك حرمان الآخرين منه. لكن الأكل، خلافًا للحرية، لا يتطلب تغييرًا في بنيتنا الذهنية والنفسية. أما التحرّر فيبدأ بعملية ذهنية وعقلية تجعل الحرية في مجال ما حاجة يتوق الإنسان إلى تحقيقها، ويدفع الإنسان أن يكون مستعدًا لفعل شيءٍ من أجل تحقيقها.

هذا ما يحوّل الحرية قيمة عند من يتوقون إلى الحرية؛ فمن يعتبر الحرية قيمة إنما يشعر بداية بالحاجة إلى حرية الاختيار في شأنٍ معين؛ شخصي مثلًا، لكن اقتناعه أن هذا «ما يجب أن يكون» (Ought to) هو ما يجعل إتاحتها خيرًا ومنعها شرًا. إنه شعورُ الإنسان بذلك التوتر بين ما هو قائمٌ وما يجب أن يكون؛ ما يسبّب له نوعًا من القلق وعدم الراحة، وربما الألم النفسي. إن التغيير الدائم في حاجات الناس في مسألة الحرية، وفي مجالات ممارستها ودرجتها عبر التاريخ، هو الذي يجعل لقيمة الحرية تاريخًا. ويتأكد من خلال هذا التاريخ أنها لم تكن تعني الأمر ذاته دائمًا. كما أن موقف الناس منها بوصفها قيمة يتغير باستمرار. فتعريف الحرية في مجال ما كقيمة، وتعريف نفيها كشرٍ، هو متغيرٌ عبر التاريخ أيضًا.

لكن الحرية تبقى مشروطة بالوعي والإرادة والقدرة على تحمّل مسؤولية القرار المستقل في مجالٍ ما، كي يكون للاختيار علاقة بهذا المجال؛ إذ لا معنى للحرية في مجال ما إذا لم يكن للخيارات علاقة به. ولتوضيح ما نقصده، نطرح خيارًا متطرفًا لا يواجهه الإنسان في حياته بهذه الحدّة: ما هي الحرية التي نقصدها حين نتحدث عن الحرية في مواجهة العبودية ذاتها التي تحرمه من أي حق على نفسه؟ إنها أولًا رفض العبودية، يتبعها حرية الاختيار بين الرضوخ للعبودية (مع الاحتفاظ بحلم الحرية أو من دونه)، أو البحث عن وسائل للتحرّر

مكتبة الفكر الجديد

(مع البحث في واقعيتها أو من دونه)، أو التمرّد المباشر ولو عنى الموت؛ أي المفاضلة بين الموت والعبودية، أو الهرب... أو غيرها من الخيارات. لكن خيار العبد أن يصبح مغنيًا جيدًا، وأن يُطرب سيّده وهو يلمّع حذاءه، بدلًا من أن يؤدي وظيفته بوجوم وصمت، لا يمكن أن يُعتبَر ممارسةً لخيارٍ حرٍّ في ما يتعلق بالعبودية ذاته، بل هو «خيارٌ» في كيف يعيش كعبد. وإذا طُلب منه أن يتملّق سيّده يوميًا؛ فالخيار هو بين أن يرفض ويدفع ثمن ذلك أو يقبل، هذا هو الخيار. أما أن يتملّق بتقبيل اليد أو الانحناء أو الركوع أو الزحف على البطن، فهذه ليست خيارات متعلقة بالتملّق، بل بأسلوبه.

لا يولد الإنسان حرًا إذًا. وأضيف إلى ذلك أن الحرية لا تُشرى جاهزة ولا توَرَّثُ. إنها ليست مجرّد استعادة لحرية طبيعيّة مولودة، من خلال عملية تذكّر أفلاطونية، أو رومانسية تنويرية تعود إلى الأصل الفطري الطبيعي الحر الأول المفترض. وتندرج حرية الاختيار واستقلالية الذات والشعور بالألم عند الحدّ منها وتكبيلها بالقيود ضمن صيرورة تطوّر العقل والإرادة في تفاعلٍ مع التنشئة الاجتماعية بعناصرها: التربية والبيئة الاجتماعية والممارسة. «الحرية والأخلاق صفات بشرية، وليست إلهية، ولا يمكنها أن تكون كلية لأنها قائمة على الإرادة والاختيار ... وهي قائمة عند كائن نهائي وزائل وواقع وعاقل ونسبي. ولا خيارات في الكمال. وليس الحرية في رأينا كامنة في الكمال، بل في النقص، وفي وعي هذا النقص، وفي توفّر إرادة الاختيار لفعل شيء بهذا الخصوص»[4].

(4) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 166.

مكتبة الفكر الجديد

«الحرية الطبيعية» في بدايات الفكر الحديث هي حرية الناس البالغين في فعل ما يرغبون فيه من دون حواجز، واستخدام الوسائل التي يرونها ملائمة لتحقيق رغباتهم[5]. وتحدِثُ ممارستها بالضرورة صدامَ إرادات الأفراد المندفعين لتحقيق رغباتهم هذه، ومن ثمّ الحرب الشاملة. إن شرط السلم والأمن الاجتماعي عند توماس هوبز هو التنازل عن الحرية كاملة لتأسيس المجتمع المنظّم في دولة تحكمها إرادة واحدة مطلقة في النظريات الدولتية في هذا التقليد الفكري. أما في الفهم الليبرالي لنظرية العقد الاجتماعي، فالعقل موجود في الحالة الطبيعية، والحرية تُمارس بمسؤولية، وحالة الحرب هي الاستثناء عند جون لوك[6]، لذلك لا يتنازل الإنسان عن

---

(5) يُقتبس برتراند راسل بشكل خاطئ كما في «ولا تقربوا الصلاة» حين تورد مقولته «الحرية هي غياب أي عثرات أمام تحقيق الإنسان رغباته». انظر: Bertrand Russell, *Sceptical Essays* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1963), p. 118.

هذا في الحقيقة تعريف هوبز المعروف للحالة الطبيعية، حالة الحرب. لكن راسل يطرح هذه المقولة المجردة كي يتجاوزها في ضرورة تغلب الإنسان على رغباته كي يتحرر داخليًا، وإلا بقيت إرادته حبيسة المادة. فراسل يرفض فكرة اللفيثان الهوبزية، ويرى أن الإنسان كان قادرًا على العيش من دون استبداد عهودًا طويلة، واعتبر حماية الحرية الفردية، ومنها الحريات السياسية من أهم وظائف الدولة. انظر: Amita Singh, *The Political Philosophy of Bertrand Russell*, Foreword by Dhirendra Sharma (Delhi, India: Mittal Publications, 1987), pp. 74-77.

الحرية الطبيعية عند اشبينوزا تعني ببساطة أنهم لا يخضعون لقوانين. وهم يحتفظون بهذه الحرية في المجتمع المدني إذا خضعوا لقوانين شاركوا في سنّها. وإذا كانت هذه القوانين محكومة بمصالح بين الناس لا بمصلحة الحاكم، في هذه الحالة يكون الإنسان حرًا بخضوعه لإرشاد العقل. وهم عنده يولدون متساوين أيضًا، ويحافظون على هذه المساواة كأساس للمجتمع المدني.

(6) لا تعتمد أغلبية التيارات الليبرالية على نظرية العقد الاجتماعي. ولا يشكل جون لوك القاعدة الليبرالية بهذا المعنى.

مكتبة الفكر الجديد

حريته الطبيعية إلا بالقدر اللازم كي تحميها الدولة، وهي تقيّدها فحسب بالحاجة إلى حماية حريات الآخرين. لدينا هنا منطلقان نظريان متعارضان في شأن الحرية الطبيعية في الأقل.

لا بد من أن نكرر التحذير هنا إلى أن الحالة الطبيعية ليست حالة تاريخية، بل هي افتراض نظري يراه منظرو العقد الاجتماعي ضروريًا؛ فالنظرية تحلّل المجتمع إلى مركباته الأساسية: الأفراد وغرائزهم وحاجاتهم، كي تنتقل منها إلى المجتمع. إنها إعادة إنتاج نظرية، وليست تاريخية للكيان الاجتماعي بشكل يؤسس للسلطة من داخل الضرورات الطبيعية التي تقود إلى الحالة الاجتماعية بالعقل. الحالة الطبيعية تاريخيًا هي الجماعة العضوية، لا الأفراد المنعزلين في حالة حرب أو سلم؛ إذ عاش البشر على هذه الأرض منذ عصور سحيقة كأسرٍ ممتدّة أو جماعات قرابية ممتدّة هي سلف القبائل التي يمكن اعتبارها حالة أكثر تمدنًا. وبهذا المعنى، فإن الجماعة معطى طبيعي. أما حالة الأفراد المنعزلين «الأحرار»، فهي افتراض نظري لتشكيل المجتمع المدني بوصفه كيانًا سياسيًا هو الدولة. لكن هذا الافتراض النظري يأتي بعد أن صار تخيّل الفرد الحرّ ممكنًا في المجتمع البرجوازي الصاعد في أوروبا القرن السابع عشر[7].

---

(7) لا حاجة هنا إلى التكرار والإطالة، حيث عالج المؤلف هذا الموضوع بتوسّع في كتابه **المجتمع المدني**. ونحن نتفق مع ما كتبه ناصيف نصّار في رفض الاختيار بين أولوية الفرد وأولوية الجماعة، باعتباره سؤالًا عقيمًا نظريًا، فالفرد في الجماعة والجماعة في الفرد، والافتراض الليبرالي لوجود أفراد في الأصل يقود إلى فردانية. انظر: ناصيف نصار، باب **الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2013)، ص 56-57. لكننا نصرّ على أن من المهم تأكيد أن الإنسان لا يوجد في حالته الفردية، وأن تصوره على هذا النحو تاريخيًا هو الأمر المهم في فلسفة العقد.

مكتبة الفكر الجديد

يتضح لنا أن هدف إدخال مصطلح «الحرية الطبيعية» الأصلي في الفكر الليبرالي لم يكن بعيدًا عن همِّ رفض العبودية؛ إذ احتاج إليه جون لوك في نقاشه مع روبرت فيلمر، وهو الدافع لكتابة نصه **في الحكم المدني**. فالإنسان عنده يولد حرًا كردٍ على مقولة فيلمر «ما من إنسانٍ يُولد حرًا»[8] التي يسوقها لتبرير الملكية المطلقة كجزء من بنية بطريركية هرمية للعالم. فالناس لا يولدون أحرارًا، ومن ثمّ «فللملوك السلطة المطلقة القائمة على الحق الإلهي، لأن العبيد يستحيل أن يكون لهم حق بالتعاقد أو التعاهد. كان آدم حاكمًا فردًا مطلقًا وتلك حال جميع الحكام بعده»[9]. ويدحض لوك هذه الفكرة بالحجج طوال نصف كتابه[10]، ثم يطرح بديله منطلقًا من فكرة حرية الإنسان الطبيعية ونشوء الكيان السياسي منها بالتعاقد. «تعني حرية الإنسان الطبيعية استقلاله عن أي سلطة عليا على الأرض، وعدم خضوعه لإرادة بشري قط أو لسلطته التشريعية، ورضوخه

= الاجتماعي. فالمسألة ليست ما هو السابق تاريخيًا؛ الجماعة أم الفرد، وإنما السؤال عن السابق يكون عند مناقشة فكرة الحرية. ولا بد من أن نفهم الحرية من خلال افتراض وجود وعي وإرادة عند الإنسان كفرد، والمقصود ليس هذا الفرد أو ذاك، بل الإنسان الفرد كمشترك مفترض قائم في جميع الأفراد، وهو المشترك الذي يجعل منهم أفرادًا.

(8) John Locke, *Two Treatises of Government*, Edited by Peter Laslett, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2012), p. 142.

سنكمل الاقتباسات من الترجمة العربية التي أصدرتها اليونسكو بترجمة ماجد فخري، ولا سيما أن في حوزتنا الطبعة الأولى منها. انظر: جون لوك، **في الحكم المدني**، نقله من الأصل الإنكليزي إلى العربية ماجد فخري (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959)، ص 6.

(9) المصدر نفسه، ص 7.

(10) مع أنه يبرر عبودية السكان في المستعمرات، ولا سيما في حالة مقاومتهم الاحتلال بالقوة وخسارتهم الحرب.

مكتبة الفكر الجديد

للسُنّة الطبيعية وحسب. أما حرية الإنسان في المجتمع فتعني أنه ليس مسخرًا لسلطة تشريعية سوى السلطة التي نصّبت بالاتفاق في الدولة، وأنه ليس خاضعًا لأي إرادة أو مقيدًا بأي قانون سوى ما تُسنّه تلك السلطة التشريعية، وفقًا للأمانة التي عهد بها إليها. فالحرية إذًا ليست ما يذهب إليه السير روبرت فيلمر إذ يقول «هي حرية كل امرئ في أن يصنع ما يشاء وأن يحيا كيف شاء وأن لا يتقيد بأي قانون»[11]. وسبق أن جمع لوك الحرية الطبيعية الأصلية التي تعني حرية البشر الكاملة بالتصرّف بأملاكهم وذواتهم وعدم الخضوع لبشر، بل للسنن الطبيعية فحسب، بالمساواة الأصلية بينهم. فالأصل عنده «هو وضعٌ من المساواة أيضًا حيث تتكافأ السلطة والسيادة ...»[12]. والحالة الطبيعية ليست حالة من الإباحية؛ «فللطور الطبيعي سنّة طبيعية يخضع لها الجميع. والعقل هو تلك السنّة - يعلم الجميع لو استشاروه، أنهم جميعًا متساوون وأحرار، فينبغي أن لا يوقع أحدٌ منهم ضررًا بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته»[13]. لكن لا ضمانة لذلك في الحالة الطبيعية.

يصح التأكيد هنا أن هذه «الحرية» التي تصف اندفاعًا بلا حواجز لتحقيق الرغبات والغرائز تناقض تعريفها أعلاه بالعقل المميّز من الغريزة، فهو ليس مجرّد اندفاع لتحقيقها، ولا يقتصر على أن يكون أداة لتحقيقها، مع علمنا بنظريات ترى أنه يتطور من خلال التفكير بالوسائل لتحقيقها، لكنه مختلف عنها.

---

(11) لوك، ص 150.

(12) المصدر نفسه، ص 139.

(13) المصدر نفسه، ص 140.

مكتبة الفكر الجديد

هذه «الحرية الطبيعية»؛ بمعنى التحرك بخطٍ مستقيم ومن دون قيودٍ نحو تحقيق الرغبات، تعني في المجتمع نفي «حريات» من النوع عينه منسوبة إلى الآخرين، كما تهدم أيّ قيمة اجتماعية من شأنها أن تعرقل تحقيق الرغبات أو تقيّدها، ومن ثمّ تمنع نشوء أي مؤسسة اجتماعية من أيّ نوع. في مثل هذه الحالة يبرز دور العقل كحالة اجتماعية تناقضِ «حرية الأفراد الطبيعية»، ولا بد من أن تكون حالة العقل هذه سلطوية؛ إذ يتنازل فيها الناس عن حرياتهم كلها للدولة[14]. إذا كانت الحرية حالة طبيعية خالية من العقل، فلا بد من أن يكون العقل سلطة مطلقة في مقابل الفوضى المطلقة. وحتى يومنا هذا، يصحّ أن التصور السطحي الفجّ للحرية، كحقّ الفرد المجرّد في فعل ما يشاء وتحقيق ما يرغب فيه، هو فهم الحرية الذي يولَع المحافظون بترويجه لتسخيره في تصوير الحرية أنها سيادة الحماقة والهوج والانفلات والفوضى، ولأن بموجب هذا التصوّر تكون السلطة المطلقة دواءه الشافي. لذلك ليس افتراض حرية الإنسان الطبيعية (الرومانسية)، من دون أيّ قيود وكحالة اندفاع لتحقيق الإنسان ما يريد، هي أساس التفكير الليبرالي، بل غالبًا ما تكون أساسًا لفكرٍ سلطوي شمولي يتضمّن التخلي الكامل عنها لبناء مجتمع، أو البحث عنها في خلاصٍ مقبلٍ جوهره العودة إليها.

ليس صدفة أن تجتمع الحرية الطبيعية مع العقل منذ البداية

(14) من هنا فإن الدولة في مثل هذا التنظير عند هوبز ومن انتسبوا إلى نظريته، هي حالة نفي كامل لحرية كاملة لا تعرف القيود (ومن ثمّ فهي ليست حرية). ونحن نجد تحليلًا شبيهًا آخر، لكنه في مجال النفس البشرية عند فرويد، فقمع الاندفاع «الحر» لتحقيق الشهوة هو شرط الحالة الاجتماعية، لكن ثمن قمع الغرائز والتكيّف مع الحالة الاجتماعية هو العُصاب وتشوهات نفسية أخرى عدة.

مكتبة الفكر الجديد

في الفكر الليبرالي التأسيسي (وأقصد ذلك التيار الذي يقبل فكرة التعاقد) فلا حرية بلا عقل. ومن هنا تُحترَم في الحالة الطبيعية ملكية الآخرين وحرياتهم قبل التعاقد المؤدي إلى الدولة. لذلك، فالفرد ليس مضطرًا إلى التنازل إلا عن جزءٍ من حرياته الطبيعية لتكوين الكيان السياسي للمجتمع، في مقابل أن تصبح الحريات منظمة قانونيًا. ويبقى كل ما لم ينظم قانونيًا حرًا بموجب الطبيعة وأحكام العقل. وتبقى وظيفة الدولة الحكم في الخلافات، وتنظيم السلم بوصفه قاعدة من خلال حماية حريات الأفراد وملكيتهم الخاصة، ومنع نشوب الحرب الأهلية. توسّع مفهوم الحريات باستمرار، فبعد أن حصرها المفكرون الليبراليون الأوروبيون الأوائل بالقادرين على تحمّل مسؤوليتها (الرجال، طبقات اقتصادية معينة، العرق الأبيض)، اتسع تعريف الإنسان وحقوق المواطن، ومعه فهم معنى المسؤولية عن ممارسة الحرية في الفكر الليبرالي ذاته عبر قرون[15].

(15) نجد ذلك بوضوح في القفزة التي تخطى بها جون ستيورات مِل أسلافه الليبراليين بنجامين كونستان وتوكفيل وهومبولدت وغيرهم بدفاعه عن حريات المرأة، وببدايات ربط الفكر الليبرالي بالديمقراطية التمثيلية وتوسيع حق الاقتراع، ولا سيما في كتابه **إخضاع النساء** لعام 1869: John Stuart Mill, *On the Subjection of Women*, on the Web: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mill1869.pdf>.

وتصالح مِل مع فكرة الحكومة التمثيليّة في كتابه **الحكومة التمثيلية** (*On Representative Government*) لعام 1861.

مكتبة الفكر الجديد

- 3 -

ملاحظات فلسفية لازمة

مكتبة
الفكر الجديد

أولًا: انضممنا آنفًا إلى من يرسون مصطلح الحرية على الوعي والإرادة. فلا حرية في بنية الوجود بذاته، ولا حرية أنطولوجية خارج وجود الحرية ذاته في العقل والإرادة، وخارج وجودها الـ«دي-أنطولوجي» كقيمة. الحرية الأنطولوجية لا تتعلق ببنية الوجود، بل ببنية الوجود الإنساني. ومن حرية الاختيار القائمة على الوعي والإرادة تنتقل الحرية إلى الاجتماع كحريّات.

إن ما دفع بعض المنظّرين إلى تأسيس الحرية على أسسٍ كوزمولوجية هو الاعتقاد أن العلم وفهم الحركة الذاتية للكون يغني عن نسْبِها مباشرة إلى التدخل الإلهي في الجزئيات. والمقصود هو العلوم الميكانيكية في الثورة العلمية الأولى التي تعاملت مع الكون باعتبارها آلة استقلت عن الصانع بعد الدفعة الأولى. ومن ثمّ فإنها دينامية الحركة ويكمن مرجعها في نفسها. وهذا هو أساس تحرير الإرادة الإنسانية من القدر والقدرية.

هذا التأسيس للحرية يخطئ الهدف. فلا علاقة لتحرّر الإرادة الإنسانية من قدرية الإرادة الإلهية، بتحرير العلم قوانين المادة منها. هذان أمران مختلفان. ولا يمكن التعامل معهما بوصفهما متصلًا واحدًا، وعلى الإحداثيات نفسها، إلا إذا اعتُبرت الإرادة الإنسانية جزيئًا من جزيئات هذه الآلة المادية الكونية الخاضعة لقوانينها. لكنها في هذه الحالة تتحرّر من القدر الإلهي لتصبحَ محكومة بالضرورات الطبيعية، فتنتفي عنها الحرية تمامًا.

مكتبة الفكر الجديد

هذا مأزق فلسفي ناجم عن المطابقة بين العقل والطبيعة المادية، ووسم القدرة التي تمنحها الاكتشافات العلمية للإنسان في فهم الطبيعة وممارسة تأثيره فيها تحررًا من القدرية الإلهية. يعود المنهج هذا ويقع في التناقض المعروف بين الخضوع للحتمية الكامنة (أو للدقة المفترضة) في سلسلة العلية المُحْكَمة في هذا الكون من جهة، والحرية من جهة أخرى. وسيدفع هذا المأزقُ المنهجَ عينه إلى البحث عن سندٍ آخر للحرية في نظريات عملية تصور عالمًا «أقل حتمية» من العلوم الميكانيكية، مثلًا في نظريات البيولوجيا المختلفة عن قوانين الميكانيكا بالطفرات الوراثية غير المفسَّرة بقوانين، أو في فيزياء الكمّ التي لا يمكنها التنبؤ بحركة الجزيئات الصغيرة في نواة الذرة، لأنها غير منتظمة بموجب قوانين. وهذا يقود إلى مأزقٍ فلسفي آخر. فعدم الانتظام هذا لا يؤسس كوزمولوجيا للحرية. فهل يعتبَر الإنسانُ أكثرَ تحررًا من القدرِ إذا تحكمت به الصدفة والفوضى بدلًا من أن تحكمه القوانين؟

تدفعنا ميكانيكا الكمّ إلى العودة إلى التمييز الفلسفي بين الحتمية والعلية. فلكل واقعة علّة (Cause)، لكن ليس كل ما يحصل حتميًا. وقبل ميكانيكا الكمّ، ترددت الفلسفة في مسألة حتمية العلاقة بين العلّة والأثر (Effect) أو النتيجة. هل العلاقة بين العلة والنتيجة حتمية؟ هل إذا ظهرت واقعة ما (العلة)، فستتلوها أخرى بالضرورة (نتيجة)؟ وهل إذا تلتها، فقد تلتها بالضرورة، ولم يكن ثمّة احتمال آخر[1]؟

(1) مناقشة ديفيد هيوم وتحليل كانط لإضفاء السببية عقليًا بشكل سابق على التجربة في **نقد العقل المحض**، كرد على أسئلة الأول، معروفة في تاريخ الفلسفة. =

مكتبة الفكر الجديد

الضرورة الحتمية التي نعرفها تتجلّى في اليقين العقلي وفي المنطق الشكلي والمعادلات الرياضية، أما تنظيم العلاقة بين الحوادث الطبيعية فيمكن أن يكون على درجة عالية من الاحتمال، ونحن ننظمها في قوانين من خلال استقراء قوانينها من الجزئيات بمنهج العلوم الطبيعية. وتقابل الصدفة أو الطفرة أو العشوائية والفوضى القانون الطبيعي أو الحوادث التي يمكن التنبؤ بها بوساطة قانون طبيعي. أما الحرية فيقابلها الإكراه والجبر والإلزام. ولا علاقة بين الحرية والصدفة أو الفوضى. فالمصطلحان ينتميان إلى عالمين مختلفين. صحيح أن الثنائيتين ضرورة/ حتمية من جهة وصدفة/ فوضى من جهة أخرى تتقابلان من الناحية اللغوية في الطبيعة، مع ثنائيتي القانون وسيادته من جهة، والعشوائية والتعسّف من جهة أخرى في المجتمع والدولة، لكننا نعني بها أمورًا مختلفة تمامًا.

يمكن حجب الحريات بالقانون، أما الفوضى الاجتماعية فتمنع ممارسة الحرية بالضرورة، إنها من أشنع أنواع «الاستبداد». فالحرية كظاهرة اجتماعية، أي كحريات، غير ممكنة التحقيق في حالة سيطرة التعسف والفوضى على حياة البشر، لكنها قابلة للتحقّق في ظل القوانين، شرط أن تتوافر في المنظومة القانونية شروطٌ

= وتوسّع العلوم الطبيعية أفق مقاربة هذه الإشكالية باستمرار. ويجب التمييز بين العلة والشروط الكافية لوقوع حدث أو لنشوء ظاهرة. العلة ليست الشروط الكافية (Sufficient Conditions)، ويعني عدم الإحاطة بالأخيرة أن نصوغ القوانين التي تنظّم العلاقات بين الظواهر على أساس الاحتمال. يجب التمييز بين العلة والحتمية، حيث كان هذا موقف برتراند راسل، ونلفت هنا إلى مقالة معروفة في التمييز بين العلية والحتمية للفيلسوفة غرترود أنسكومب: G. E. M. Anscombe, «Causality and Determination,» in: G. E. M. Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe; v. 2 (Oxford: B. Blackwell, 1981), pp. 135-136.

مكتبة الفكر الجديد

معينة؛ أولها أنّ مهمتها الرئيسة هي حماية الأفراد وحرياتهم من تعسف السلطات، ومن سنّ القوانين التي تعتدي على هذه الحريات، وكذلك من اعتداءات الآخرين[2].

من المهم أن نرى العلاقة بين مفهومٍ متعالٍ للذات الإنسانية، بمعنى التعالي على شروطها المادية، ومنها بيولوجيا الجسد الإنساني، والفهم المتوائم معه للحرية كاستقلاليّة هذه الذات كما طوّرها كانط. إن صوغ الحرية كاستقلاليّة الذات تعود إلى كانط[3]،

---

(2) وهو في رأيي ما قصده الطهطاوي في مقولته المعروفة من كتاب **تخليص الإبريز**: «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف... ومعنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، بحيث لا يجور الحاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة». واعتبر بعض الكتّاب هذه العبارة دليلًا على عدم وجود ترجمة عربية ملائمة لـ Liberte، لكن المهم أنه عدَّ الحكم بالقوانين ومساواة الناس أمام القانون تعبيرًا عن الحرية في مقابل الاستبداد حيث يسود تعسف الحاكم وعشوائية إرادته، وهو بالضبط عكس سيادة القانون. وردت هذه العبارة عند عرضه البند الأول من دستور لويس الثامن عشر (بعد عودة الملكية إلى فرنسا كملكية مقيدة بدستور). وتنص المادة الأولى «سائر الفرنساويين مستوون قدام الشريعة»، ويعجب الطهطاوي بمساواة «الرفيع والوضيع: أمام القانون»، «حتى إن الدعوة الشرعية تقام على الملك». انظر: رفاعة رافع الطهطاوي، «**كتاب تخليص الإبريز في تلخيص باريز، أو، الديوان النفيس بإيوان باريس**،» في: رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، الجزء الثاني: السياسة والوطنية والتربية**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، سلسلة التراث؛ 263 (القاهرة: دار الشروق، 2010-2011)، ص 125.

(3) كتب كانط في القضية رقم IV من **نقد العقل العملي** الذي يطوّر فيه قانون الأخلاق كقانونٍ عام مستقل عن مادته ما يلي: «الاستقلال الذاتي للإرادة هو المبدأ الوحيد لكل القوانين الأخلاقية وللواجبات المطابقة لها... إن ذلك الاستقلال هو الحرية بالمعنى السلبي، في حين أن هذا التشريع الخاص بالعقل المحض، ومن حيث هو كذلك هو عملي، هو الحرية بالمعنى الإيجابي، فالقانون الأخلاقي إذًا لا يعبّر عن شيء آخر سوى الاستقلال الذاتي للعقل المحض العملي، أي الحرية ...». انظر: =

مكتبة الفكر الجديد

وضدها تطورت النظريات التي تموضع الحرية أولًا في العلاقة التي تجمع النفس والجسد، وثانيًا في الكينونة الإنسانية هنا، في هذا العالم، كما عند مارتن هايدغر.

يمكن تناول إشكالية الحرية عند كانط من خلال سؤالين: **أولًا**، كيف يمكن لمخلوق معرّض لتحكم أوضاع محددة نهائية في الزمان والمكان أن يضمن كونيّة ادعاءاته المعرفية؟ **ثانيًا**، ألا تعني نهائيتنا أو محدوديتنا، بوصفنا خاضعين لقوانين الفيزياء والعلية والزمن... وغيرها، أن قدرتنا على إنتاج المعرفة الكونيّة محدودة؟

ثانيًا، ألا يعني تقويض القدرات المعرفيّة للعقل أيضًا إزالة الأساس للفاعل الحرّ (Free Agent)، ولا سيّما أن فعل الفاعل الحر يقوم على القدرة على اتخاذ القرارات العقلانيّة؟ ألا يتحوّل الفعل في هذه الحالة إلى ردات فعل غريزيّة أو نزعات حسيّة، ومن ثمّ غير حرة، بل تتحكّم بها عوامل خارج الإرادة؟

صنع كانط التحوّل بتجاوز المحدوديّة أو النهائيّة بإعادة تعريفها كسابقة على التجربة، كشيء ضامن لنطاق المعرفة وكأساس حريتنا. فالإنسان يعيد تنظيم الواقع في الزمان والمكان المعطيين عنده كشرطٍ للتجربة الحسية، وبشكل سابق عليها، كي يكون الاستيعاب الحسي ممكنًا. وينظم الفهم الوقائع سببيًا. فالعقل هو الذي يضفي العلّية على الواقع كي يفهمه. وهو عند كانط ليس مجرد صفحة

= إيمانويل كانط، **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 86-87. فضّلنا استخدام الترجمة العربية على الألمانية، لأنها متوافرة، وهي جيدة جدًا.

مكتبة الفكر الجديد

بيضاء كما كان عند جون لوك صاحب مبدأ «لا شيء في العقل لم يكن سابقًا في الحسّ»، بل تتوافر فيه قدرات سابقة على التجربة الحسّية، ومنها القدرة على التجريد، والقدرة على فهم الأشياء كفئات (Categories)، والعلّية. وفي العقل الأخلاقي، ثمّة قدرة على الحكم. وهذا ما يجعل ثمّة وظيفة متعالية للعقل هي أساس الحرية (الموجبة إذا أردنا)، والإرادة الحرّة القادرة على الاختيار. ثمّ يحصل الانتقال من هذه الحرية المعطاة في العقل إلى الحرية السالبة الكامنة في نفي القيود على الحرية، والعمل على إزالة المعوّقات أمام حرية الاختيار والمتجسّدة في الفرد المتشكّل ذاتيًا والمشرّع لذاته أخلاقيًا.

حرية الاختيار المتعالية معرّفة سلبيًّا، لكنها الأساس الذي يقوم عليه دفاع كانط عن استقلاليّة الفرد كحرية موجبة. وهي تبحثُ عن الشروط التي فيها يمكن إيجاد الدافع الأخلاقي القادر على إرشاد الأحكام العقليّة للإرادة كي تصدر بناءً على الواجب فحسب. وتكمن الغائية التي يزرعها كانط في الطبيعة في جَسر فكرتيْ الحرية هاتين.

في تصوّر كانط للعالم لا بد من جَسر التقسيم بين سلسلة الربط العلية المحكمة التي تظهر كحتمية ما يجري في هذا الكون من جهة، والحرية الأخلاقية كظواهر وأشياء بذاتها. إن التقدّم في التاريخ كفيلٌ بجَسرهما، وهذه هي جدلية التقدم التي يمكن استقراؤها من فكره. فالإنسانية تقوم بتغيير العالم بالفعل الأخلاقي ليتجاوب أكثر مع متطلبات الحرية القائمة في عالم الشيء بذاته، أي خارج عالم الظواهر المحكوم بالحتميات. وهذا ممكن إذا كانت الطبيعة نفسها تتجه إلى غاية معيّنة لتتصالح سلسلة العلية الحتمية مع الحرية. ثمّة غائيّة طبيعية تؤكد قدرة الإنسانية على التأثير في العالم، وتجعل

مكتبة الفكر الجديد

العالم بيئة قابلة لتصرّف الناس بموجب الوازع الأخلاقي. ومن دون هذا نكون تحت رحمة الفوضى والصدفة والعشوائية. وكي تكون الحرية ممكنة لا بدّ من أن يكون ثمّة خالق ومؤلّف للعالم له دافع أخلاقي. وهو يعتبر هذا الوجود حاجة أخلاقية[4].

ثالثًا: عارض مارتن هايدغر فهم كانط الحرية كحرية الإرادة المستقلّة العقلانيّة، فهو يفهم الأنا أو الذات باعتبارها مؤسّسة أنطولوجيًا على ممارسات الإنسان الذي يجد نفسه «هنا» مقذوفًا في هذا العالم. وهو يتجاوز مقذوفيته[5] بداية بعلاقة الاهتمام بما حوله، أو الحرص، وللدقة العناية (Sorge, Care).

عند هايدغر أيضًا، ثمّة تأسيسٌ آخر أنطولوجي للحرية يقوم على ما يسبق حرية الاختيار، أو استقلالية الذات العارفة العالم التي تمارس تفاعلها معه، وهو وجود حقلٍ للحرية يقوم على عدم اليقين المعرفي (وهذا عكس ما يطرحه التنوير في صيغه المتطرفة لناحية اعتبار العلم أساسًا للحرية من القدر والقدرية).

إن محدودية فهمنا العالم عنده ليست قيدًا على الحرية، بل هو

---

(4) كانط، **نقد ملكة الحكم**، تعليق على الفقرة 86: Immanuel Kant, *Werkausgabe, vol. 10: Kritik der Urteilskraft*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 57 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), § 86, Anmerkung, pp. 408-409.

مثلما حاول أن يجسر السعادة وفعل الخير؛ ففي فلسفته ليس ثمّة رابط بين التصرّف بناءً على الأمر الأخلاقي وتحقيق السعادة، إلا إذا كان ثمّة إيمان بالله والثواب والعقاب.

(5) بحسب ترجمة فتحي المسكيني لكلمة Geworfenheit الألمانية أو Throwness بالترجمة الإنكليزية.

مكتبة الفكر الجديد

أساسها[6]. وهذا يلتقي بمعنى ما وبلغة أخرى مع مقولتنا أعلاه أنه لا حرية في الكامل، بل في النسبي والمحدود والناقص. بالنسبة إلى هايدغر (وفوكو على طريقِهِ)، لا يعني اعتراف الإنسان بمحدوديته في حالته الدنيوية المعطاة، وإدراكه أن المعرفة المطلقة للذات والعالم غير ممكنة حتى من حيث المبدأ، نهاية الحرية بل بدايتها. ويمنحُ هذا الإدراك نقطة انطلاق لتغيّرٍ أخلاقي لنمط كينونة الإنسان ضمن هذه الشروط، وربما يكون هذا التحول روحيًّا[7].

إن عدم اليقين الإبيستمولوجي في انكشاف العالم للتجربة الإنسانية المحدودة من جهة، وتملّص العالم من الصوغ معرفيًا بشكلٍ محددٍ وكامل[8]، ووجود فضاء للحرية ناجم عن تعدّد الاحتمالات في العالم القائم على تفاعل الذات والموضوع، هو الأساس لحرية الاختيار. إن فضاء الحرية هو فضاء الاحتمالات الذي يدخل فيه الإنسان عند تورطه في عملية انفتاح العالم أو انكشافه[9]. وهو عنده أساس أنطولوجي للحرية، لكن الذات مشمولة في هذه الأنطولوجيا. ونحن لا نعترف هنا لهايدغر على الرغم من تداعياته وتأملاته اللانهائية بوجودٍ مستقلٍ للحرية عن الذات الإنسانية. وما يوحي بذلك فحسب، هو فهم مصطلحات هايدغر باللغة الفلسفية

---

(6) Robert Nichols, *The World of Freedom: Heidegger, Foucault, and the Politics of Historical Ontology* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2014), p. 60.

(7) المصدر نفسه، ص 7.

(8) Martin Heidegger, *Pathmarks*, Edited by William McNeill (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), p. 141.

(9) المصدر نفسه، ص 145. نجد معالجة الموضوع أعلاه في النسخة الألمانية في: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe in 63 Bänden* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976-2015), Band. 9: *Wegmarken*, S. 184-189.

مكتبة الفكر الجديد

من خارج معجم هايدغر الفلسفي. أما إذا استوعبنا معجمه الفلسفي الغريب، فسنجد أن هذه الأنطولوجيا ليست وجودًا مستقلًا عن الوعي، أو عن الممارسة البشرية في الأقل، وأن الأخيرة جزءٌ منه. فالحرية عند هايدغر هي من شروط انفتاح العالم أو انكشافه للإنسان.

إن الأمر العقلاني في ما يجمع بين هايدغر وفوكو وآخرين ممن يعارضون الرؤية الكانطية للحرية باعتباره عقلًا وإرادة، هو إجماعهم على أن وقوف الإنسان حرًا في العلاقة مع العالم ومع الذات ومع الالتزامات الأخلاقيّة هو أن يعرف أن موقفه لا يستنزفُ الاحتمالات كلها الصالحة وذات المعنى. هذا الإدراك لنهائية الإنسان ليس معرفة، وإنما نوع من العلاقة بين العقل والجسد[10]، كما عند كيركغارد. الحرية هي علاقة معرفة وقبول واهتمام. وعكس الحرية كما تُفهم أنطولوجيًا هو تشيُّؤ الذات ووقوع الإنسان في مصيدة الحاضر، ما يعني أنه عالق في فخ الراهن، من دون استطاعة التواصل مع انكشاف الممكن والمستطاع في العلاقة مع العالم.

في الفلسفة الوجودية منذ كيركغارد (قبل هايدغر) ليست الحرية إمكان الاختيار بين الخير والشر. فالإمكان يعني أنه «يمكنني». وأول ردّة فعلٍ للإنسان على هذه الـ «يمكنني» هي الفزع (بمعنى مختلط بالدهشة والروعة). هذا الفزع هو بداية حرية عالقة بذاتها، مقيدة بذاتها وليست مقيدة بالضرورة أو الحتمية بعد. كل إمكان يعني أيضًا إمكانات واحتمالات. الحرية هاوية لانهائية من الإمكانات.

(10) Nichols, pp. 12-13.

مكتبة الفكر الجديد

والفزع هو دوار (دَوْخة) الحرية الحاصل عند الانتقال إلى الفعل (من الممكن إلى الفعلي بوساطة الفعل)، حين ينظر الإنسان إلى الأسفل تحت قدميه ويرى هاوية الإمكانات والاحتمالات اللانهائية السحيقة، فيتمسك على الحافة بنهائيته كي يحافظ على نفسه. هنا تخضع الحرية لهذا الدوار (أو هذه الدوخة) ... وبعدها يتغير كل شيء[11]. فحينما تستيقظ الحرية من جديد سيرافقها شعور بالذنب. إنها خطيئة الحرية الأولى.

ينشأ مجال الحرية بين الراهن والممكن من قدرة الإنسان على التفكير الانعكاسي في الوجود. نحن متورطون وجوديًا في العالم[12]. وإن أحد أهم مميزات الإنسان هو أنه ليس بحاجة إلى أن يكتفي بالأشياء كما هي، وإنما لديه القدرة على تغيير الحاضر وأن يعيش بشكلٍ مختلف. لكن هذا كله يجري في إطار واقعٍ وأفقٍ من الوقائع القائمة، والخطوة الأولى هي أن يعي الإنسان قدرته على أن يكون. ما معنى أن نعي هذه الاستطاعة؟

يتعامل نص **الكينونة والزمان** لهايدغر مع الحرية من خلال مصطلحات مثل الأصالة (ويفهمها كتملك الذات، معرفة الذات لحقيقتها)، والاستطاعة أن يكون، أو القدرة على الكينونة (مستطاع

---

(11) «Kierkegaard: The First Existentialist: Dread and Freedom,» in: *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*, Edited, with an Introduction, Prefaces, and New Translations by Walter Kaufmann, Rev. and Expanded Ed. (New York: Plume Book, 1975), pp. 104-105.

(12) وهو ما يصفه هايدغر في المواد 28-38 من كتابه **الكينونة والزمان**. وحدّدنا النص بالفقرات لا بالصفحات فهي موجودة في أي نسخة من الكتاب.

مكتبة الفكر الجديد

الكينونة)[13]. فحالة انكشاف العالم تتضمن إمكان[14] الكينونة، والتموضع الأخلاقي للإنسان في هذه الحالات هي الأصالة؛ أي معرفة الذات لحقيقتها. ويعتبر هايدغر الوجود غير الأصيل[15] حالة من عدم الحرية لأنه يفتقر إلى اكتشاف الذات حقيقتها والإمكان الكامن في علاقتها مع الراهن وتحويله إلى إمكانات. والإنسان عالقٌ في مصيَدة في حال عدم إدراكه الإمكانات الكامنة في الواقع. ومن أجل تحليل الحرية عند هايدغر، لا بد من فهم عملية إدراك الإمكانات. ففي الإنسان توجد دائمًا إمكانات مختلفة عما هو راهن. والنزعة إلى العزوف عن هذه الإمكانات معناها سقوط الإنسان خارج ذاته الحقيقية ووقوعه في فخ الراهن، وهذا هو الوجود غير الأصيل[16]، وهي في رأينا كلمة أخرى للاغتراب عن الذات بلغة

---

(13) بحسب ترجمة فتحي المسكيني المهمة: مارتن هيدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني؛ مراجعة إسماعيل المصدق (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012)، ص 282-283.

(14) نستخدم هنا لفظ الإمكان والممكن بالعربية، لا الاحتمال والمحتمل، بشكلٍ مقصود. فالإمكان يتضمن قدرة واستطاعة، وهكذا الفعل مكّن، وتمكّن، والأسماء تمكين ومكين ... كلها تتضمن قوة واستطاعة بشرية، لا احتمالًا موضوعيًا قائمًا فحسب.

(15) «غير الأصيل» هي ترجمة عربية عن الترجمة الإنكليزية Unauthentic، لكن اللفظ الألماني المستخدم هو Uneigentlich، ويعني غير حقيقي وغير فعلي. فنحن نستخدم Eigentlich في بداية الجملة في الألمانية مثلما نستخدم عبارة «في الحقيقة» في بداية الجملة في العربية. لكن هايدغر يعيد الكلمات المركبة إلى أصولها وأصل الكلمة هنا من «ملك»، أي «ما يخص الشيء» أو «أصبح خاصًا به»؛ بمعنى التعبير عن ذات الشيء الخاصة، ومن هنا Auto وأيضًا Authentic، بمعنى أن حقيقة الإنسان ذاته الخاصة به. ومن لا يملك ذاته غير أصيلٍ وغير حرٍ أيضًا.

(16) Nichols, p. 50.

مكتبة الفكر الجديد

فيورباخ وماركس، ويمكن ربطها بسهولة بحالة الاغتراب عند كارل ماركس الشاب بهذا المعنى فحسب، أي حيث يرد العمل عند ماركس الشاب كجوهر الإنسان، والاغتراب عنها كضرورة ناجمة عن علاقات تقسيم العمل ونشوء الملكية الخاصة. ويعود الإنسان إلى امتلاك ذاته مع إلغاء الملكية الخاصة وعلاقات الاستغلال الطبقي بأشكالها المختلفة، وكلها تعبيرات عن اغتراب العمل عن الإنسان؛ أي الإنسان عن ذاته. إن الحرية عند هايدغر هي إدراك الذات جوهرها. فلا توجد حالة كينونة إنسانية أصيلة وغير أصيلة، وإنما توجد علاقة أصيلة أو غير أصيلة في هذه الكينونة[17].

ثمّة قراءات متناقضة تمامًا لفهم هايدغر الحرية، حيث فهمه الوجوديون منظرًا لفكرة حرية مطلقة تكاد تكون عمياء ناجمة عن حرية الاختيار. في حين فهم آخرون، مثل هابرماس، فلسفته باعتبارها إلغاء بالكامل للحرية والإرادة وتأسيسًا للتسليم بالحتمية[18]. والحقيقة توجد مشكلة حقيقية في التعامل مع فلسفة تحتاج إلى معجم خاص بها لقراءتها. ومع ذلك، يختلف الناس اختلافًا كليًا في شأنها إلى درجة تفسيرها بشكلٍ متناقض[19].

---

(17) يمكن مراجعة الفقرات 9 و43 من: هيدغر، **الكينونة والزمان**.

(18) Nichols, p. 58.

(19) يمكن المرء أن يمضي وقتًا ممتعًا في قراءة هايدغر كطالب فلسفة متحمس. وهذا ما جرى في شبابنا في أثناء دراسة الفلسفة في ألمانيا. لكن في مرحلة النضج والإنتاج الفكري يصعب على كثيرين فهم المغزى من بذل هذا الجهد كله في قراءة نصٍّ لأستاذٍ جامعي ألماني ألمعي أمضى وقتًا من حياته عضوًا في الحزب النازي، ويكتب بلغته الخاصة التي تحتاج إلى معجم خاص به، ولا يتيقّن الإنسان أبدًا في أيّ لحظة إن كان قد فهم مراده تمامًا. ربما يكون هذا تمرينًا مفيدًا لطلاب الفلسفة. والحقيقة حتى حينما كنت طالبًا، بدا لي هايدغر امتدادًا لكانط؛ بمعنى اعتبار مهمة

مكتبة الفكر الجديد

رابعًا: كيف يمكننا الحديث عن الحرية ونحن نتاج البيئة الطبيعية التي تتحكّم قوانينها بسلوكنا والمفاتيح الوراثيّة التي تحدّد شخصياتنا وتفضيلاتنا وخياراتنا؟ في رأي برتراند راسل، إن ميكانيكا الكمّ هي من عدّلت تصوّرنا عن نوع العلية القائمة في الطبيعة. لكن كما بينتُ أعلاه، لا تصبح الإرادة أكثر حرية إذا خضعت للفوضى أو تحكّمت بها الصدفة. فما يقابل الحتميّة أو الضرورة العلمية على درجة عالية من اليقين هو الصدفة أو الطفرة أو القفزة غير المتوقعة (Leap)، لا الحرية.

لهذا يجد العلماء صعوبة في التعامل مع فكرة الحرية علميًّا. ربما وجد الفيزيائيون لها فسحة في فيزياء الكمّ وغيرها، وفي امتناع بعض المجريات الطبيعيّة عن التنظيم إلا من خلال علم الإحصاء، وعلى درجة معينة من الاحتمال فحسب. وسبق أن فنّدنا هذا المخرج بحجتين: **الأولى**، لا وجود للحرية من دون وعي وإرادة. **والثانية**، ليست الحرية هي المقابل للعلية أو الحتمية (مع الفرق بينهما). وأضفنا إلى ذلك، أن الفوضى والتعسّف ليسا أصلح في التأسيس للحرية وتعليلها من سلسلة العليّة المُحْكمة الإغلاق.

لا وجود في رأيي لحرية كوزمولوجية. الحرية هي في الوعي وفي

= الفلسفة فهم الإنسان. فموضوع فلسفته هو الإنسان. وربما لهذا السبب يعدّ الحرية غاية الفلسفة. وتكاد تكون فلسفته علمَ نفسٍ صيغ بمصطلحات فلسفية. فهو يغادر المعاني المعروفة للمصطلحات الفلسفية، ويحوّلها إلى مجرد ألفاظ مفكّكة يتتبّع معانيها الأصلية في علاقة مع الدلالات والتداعيات التي تثيرها على مستوى وصف الأفكار والمشاعر الإنسانية للوصول إلى أعلى درجة ممكنة من الدقة. وهو جهد كبير، لكنّه مصدرُ الصعوبة الرئيس أيضًا، وربما يتحوّل مصدر متعة لطالب الفلسفة. هذا في شأن المتعة، أما الفائدة فهي مسألة لا جواب عنها عندي.

مكتبة الفكر الجديد

الممارسة الإنسانيّة، وليست في الكون القائم خارج الوعي الإنساني. وليس العلم رديف الحرية فلسفيًا. وعبور حاجز الفكر الديني إلى المجال العقلاني الوضعي لا يؤدي إلى الحرية بالضرورة؛ إذ قام كثير من الأنظمة الشمولية على أساس تصورٍ كوني «علمي» للضرورات الطبيعية والتاريخية، ولخضوع البشر لحتميات من أنواع مختلفة مستمدة من العلوم الطبيعية، مثل الهندسة المجتمعية والنظريات العرقية، وخضوعهم لأنظمة شمولية تكاد تكون «كلية الحضور».

لا تُفرد رؤية العالم على أساس السلسلة العلية المُحكمة التي تبدو كأنها حتمية، مكانًا للذات البشرية خارج الجينات الوراثية للفرد والتجربة الإنسانية في التفاعل مع البيئة وما يتلقاه الإنسان من خلال حواسه والتفاعل بينهما. وبموجب هذه الرؤية، لا مكان لـ «أنا» أو «ذاتٍ» خارج هذه المكونات التي إن لم يكن تشخيصها وتوقعها بدقة ممكنًا حاليًا، فسيكون ممكنًا في المستقبل. وما الشعور بالحرية من هذا المنظور إلا حالة جهل بالمسببات والقوانين التي تحكم ما نعدّه النفس البشرية.

لكن القائلين بذلك ينسون تمامًا أن مجرد معرفة الإنسان أن لديه إرادة يمكن أن تكون حرّة، وأنه يُتوقع منه فعل الخير وتجنّب الشر، والإتيان بمسلكٍ وتجنّب غيره، كلها مؤثرات ربما تغيّر في سلوك الإنسان. فعندما نُحَمِّل الإنسان المسؤوليّة، لا نقصد بهذا حساب قدرته على فعلِ شيءٍ ما بشكلٍ مختلف عما تنتجه القوانين التي تحكم العلاقة بين البيولوجيا وعلم الوراثة والنفس البشرية، إنما لأننا نريده أن يتصرّف بشكل مختلف، وبمعنى ما، نريد أن نغيّره بتذكيره أنه حرٌ، وأن بإمكانه أن يختار.

مكتبة الفكر الجديد

يرغب باحثون حتى يومنا هذا في نفي المسؤولية الأخلاقية في حالة صحة العليّة كسلسلة غير منقطعة تربط كل ما يجري في عالمنا بشكل محكم، ومنها إرادة الإنسان. ويستند بعضهم إلى اشبينوزا وغيره من الفلاسفة الذين انحازوا إلى الرؤية الواحدية لعالم لا فصل فيه بين المادة والروح والإنسان والطبيعة والله والعالم[20]. لكن هناك من يرى أن أسباب تصرفاتنا هي وقائع وحالات وحوادث ليست بالضرورة مرتبطة عليًّا في سلسلة لا تنقطع، أو ينحاز إلى مذهب هيوم الذي يقول إننا نخلط بين تتابع الأسباب والنتائج الطبيعية والحوادث الناجمة عن الإرادة، فتبدو كلها سلسلة واحدة. وفي هذه الحالة أيضًا تُعدم في رأيهم المسؤولية الأخلاقية، ويُعتَبر العقابُ نوعًا من الوقاية للمجتمع، أو الحماية من الجريمة، لا كمحاسبة الفرد على خياراته الأخلاقية التي يتحمّل مسؤوليتها[21].

بينا أعلاه أن الحرية ليست عكس الضرورة، لكن ما دعا هيغل إلى المقولة المحتفى بها ماركسيًا أن الحرية هي معرفة الضرورة[22]، يتجاوز ذلك إلى ربطهما. استُغلت هذه المقولة ضد الحرية، وبإخضاع الحرية للضرورة، أو بقصرها على القدرة الآتية من معرفة قوانينها والمحكومة بدورها بقوانين اجتماعية. لكن فريدريك إنغلز الذي

---

(20) يناقض استناد القائلين بالجبر إلى مذهب اشبينوزا الفلسفي استنتاجاته نفسها، حيث انتقل اشبينوزا من الجبرية إلى فهم الحرية كحالة شعورية حدسية، وشعور الإنسان أنه حرٌ يصنع الحرية.

(21) Derk Pereboom, *Free Will, Agency, and Meaning in Life* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2014), pp. 30-49 and 153-174.

(22) عند إنغلز في كتابه **ضد دوهرينغ**: Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, in: *Karl Marx and Friedrich Engels, Werke*, vol. 22 (Berlin: Dietz Verlag, 1985), p. 106.

مكتبة الفكر الجديد

احتفى بهذه المقولة فسّرها أنها تعني معرفة الضرورات والحتميات الطبيعية من أجل تسخيرها والتأثير فيها لتحقيق حاجات الإنسان والتحرر من سيطرة الطبيعة الكاملة عليه. وبهذا المعنى، فإن التقدم عنده هو تقدمٌ نحو حرية بعد أخرى. وينطبق هذا على اكتشاف قوانين معينة وإنتاج أداة محددة للتأثير في الطبيعة لخدمة الإنسان. لكن، هل هذه المقولة ممكنة فلسفيًا في شأن الطبيعة والإنسان عمومًا؟

إن معرفة قوانين الطبيعة والكون لا تُحرِّر الإنسان من الخضوع لها إذا لم تحسم قضية جوهرية لا يحلّها العلم؛ وهي الفصل بين الوعي وحرية الإرادة من جهة، وقوانين الطبيعة من جهة أخرى، لأن الحرية والإرادة قائمتان في الكائنات العاقلة. إن هذا الفصل الفلسفي[23] هو شرط التعامل مع الإنسان بوصفه كائنًا أخلاقيًا، تمثل القدرة على الاختيار بدورها شرط أخلاقيته، ومنها تعامله مع الحرية ذاتها باعتباره قيمة. ويستحيل أن تتقدّم الحضارة الإنسانية من دون قطيعة معرفية مع تناقض الحتمية والحرية أو (ترابطهما المؤدي بالضرورة إلى التناقض)، حتى لو كان تجاهلُ الحتمية من أجل الإيمان بالحرية وهمًا. فالإرادة والفعل الإنساني كفيلان بتحويل «الوهم» واقعًا.

كلما غُيِّبت أحكام العقل بحلول المحرّكات الغريزية والرغبات الاعتباطية محل الإرادة الواعية والمسؤولة، تقترب ممارسة الحرية

(23) أقصد أن أقول إن هذا الفصل لا يستند إلى اكتشافات علمية تؤكده، بل هو فصل بين المادة وقوانينها والعقل والإرادة والتفكير وهو قائم في افتراضات فلسفية (لا يهم معرفية كانت أم أنطولوجية) تمكن من فهم الاختلاف بينها، والتعامل مع الإنسان بصفته كائنًا أخلاقيًا.

مكتبة الفكر الجديد

من مقابلها الطبيعي: العشوائية والفوضى، ويقترب معنى القانون من النقض الكامل للحرية فكرة وممارسة.

خامسًا: من الناحية الإبيستمولوجية ترتبط الحرية بداية بالعقل وتطوّر التفكير عمومًا بوصفها ملكَةَ اختيار إنساني بين صواب وخطأ، وتأكيد ونفي، ونعم ولا. لكن هذا المستوى، في رأيي، لا ينمُّ عن حرية اختيارٍ بالمعنى الضيّق للعبارة الذي يصلح لتعريفها بتحديد معناها، بل عن محض تفكير. فالتفكير في حد ذاته هو انتقال بين خيارات، نعم ولا، وسالب وموجب، وتأكيد ونفي ... لكن نحن لا نختار بين أ = أ وأ ≠ أ بحرية بالمعنى المحدّد للحرية. صحيحٌ أنه يمكننا أن نخطئ، لكن الخطأ المنطقي ليس نتيجة ممارسة حرية الخطأ إلا إذا كان الخطأ إراديًا؛ أي إذا اخترنا أن نخطئ. فلا حرية في الاستدلال العقلي في حد ذاته، وهو ليس انتقالًا بين خيارات حرة؛ بمعنى الإرادة الحرة. فلا دور للإرادة في هذه الحالة.

أما دلالة مصطلح الحرية التي يخصصها بين الخيارات الحرة فتتبلور في الخيارات الأخلاقية. وعلى مستوى الفعل نفسه، يعدّ معنى التحرّر من أي شيءٍ بسيطًا وواضحًا إبيستمولوجيًا. ويصرُّ بعضهم على تبسيطٍ أكثر في ألفاظٍ مثل: نفيه، أو خلعه والانخلاع عنه، أو الانفكاك عنه.

كلمة الحرية وحدها من دون إضافات لا تعني الكثير. وفي رأيي، لا مفهوم لها وحدها، إلا باعتبارها حرية إرادة، وهذا هو المعنى الأنطولوجي الوحيد الممكن للحرية. وهو بالضبط ما يجعل من رفض قمعها أو تقييدها قيمة، لكن في هذه الحالة تكون حرية فعل ما ... أي تكون الحرية حريات. الحرية كقيمة هي حريات.

مكتبة الفكر الجديد

يدعونا موريس كرانستون إلى التفكير في أن كلمة «أنا حر» كلمة فارغة. فلو قالها شخص غريب لا يعرف المخاطَب عنه شيئًا، «فسوف يرتبك ويسأل هل يعني هذا الشخص بكلامه أنه خرج لتوه من السجن، أم تحرّر من ديونه، أم من زوجته، أم من خطاياه؟ لقد قال لك إنه حر، لكنه لم يبيّن ممّ هو حرٌّ. وأسرّ لك بذلك بالقليل فحسب. لكن لو قال لك الغريب «أنا جائع» فستفهم تمامًا مقصده، لأن جملة «أنا جائع» تعني شيئًا واحدًا، لكن «أنا حر» تعني أمورًا كثيرة»[24]. وفي كتابه **ما هو الأدب؟** يذكر سارتر مثالًا توضيحيًا عن الحرية عن منع مُشغِّل مسبح في الولايات المتحدة الأميركية في عام 1947 ضابطًا أميركيًا يهوديًا من استخدامه. احتج الضابط للصحف. ونشرت الصحافة احتجاجه، واستنتجت من ذلك أن الولايات المتحدة بلدٌ رائع. كان مُشغِّل المسبح حرًا في أن يمنع دخول اليهودي، واليهودي كمواطن في الولايات المتحدة كان حرًا ليحتجّ في الصحف. والصحافة الحرّة، كما هو معروف، تنشر الخبر من دون تحيّز. وفي النهاية فالجميع أحرار[25]. وفي إسرائيل تطبّق حتى اليوم حرية شبيهة؛ فإسرائيل حرة في أن تسنّ قوانين في ضمّ مناطق ليست لها وأن تبني فيها مستوطنات، والفلسطيني حرٌّ في أن يحتج وأن يتوجه إلى الصحافة وحتى إلى المحكمة العليا، والصحافة الإسرائيلية حرة في أن تضعه هو والمستوطنين على أرضه باعتبارهما طرفي نزاع، أو أن تصور الفلسطيني متطرفًا لأنه رفض

---

(24) Maurice William Cranston, *Freedom; a New Analysis* (London; New York: Longmans, Green, 1953), p. 3.

(25) David Detmer, *Freedom as a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre* (La Salle, Ill.: Open Court, 1988), p. 59, and Jean-Paul Sartre, «The Situation of the Writer 1947,» in: Jean-Paul Sartre, *What Is Literature? and Other Essays* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), p. 348, Footnote 43.

مكتبة الفكر الجديد

عملية السطو على أرضه. وفي النهاية تحكم المحكمة بموجب القانون الذي شرّعه البرلمان الإسرائيلي المنتخب في انتخابات حرة. فـ «إسرائيل دولة حرة». المشكلة هنا أن من مارس إرادته بمنع الآخرين من ممارسة حريتهم بالاحتلال، أو حقهم على ملكيتهم الخاصة بالمصادرة، لا يمارس «حرية» بل عدوانًا. هو حرٌ في أن يختار بين أن يكون مستعمِرًا أو ألا يكون، وأن يصادر الأرض أو ألا يصادرها. لكن هذه الحرية في أن يكون عدوًا لقيمة الحرية، بقمع حريات الآخرين، هي التي من المفترض أن يحاسب عليها (في عالم أفضل) كما يحاسب المجرم. وحتى ينشأ مثل هذا العالم الأفضل، من حق المتضرر أن يناضل ضد الاحتلال ومن أجل حريته. فالقول في حرية الإنسان الأنطولوجية التي تمكنه من أن يختار أن يكون مجرمًا، لا يعني أن هذا حقه، بل على العكس، فهذا هو الأساس لاتهامه بارتكاب جريمة. حرية الاختيار شرط الأخلاقية، لكنها لا تعني أن الاختيار أخلاقي. وخيار قمع حرية الآخرين هو جريمة لأنه فعلٌ حرٌّ. ثمّة فرقٌ بين حرية الإرادة والحرية كقيمة. فالحرية كقيمة هي التي تجعل من قمع حرية الآخرين شرًا ورذيلة، وأحيانًا جريمة.

أما الحرية وحدها، من دون أن تضاف إليها كلمة الإرادة لتصبح «حرية الإرادة»، بمعنى مرادفٍ لاستقلالية الفرد، لا يبقى ما يمكن قوله عنها كتجريد، إلا أنها تفكيرٌ. وبتعريف أضيق، إنها تفكيرٌ يقوم على الشكّ والنفي، لا على اليقين. لدينا إذًا الحرية بوصفها مجرّد تفكيرٍ بما هو نفي، وحرية الإرادة بما هي أنطولوجيا الوجود الإنساني، والحرية كقيمة في تجلّيها كحريات في المجتمع وفي مجالات النشاط الإنساني المختلفة، وفي الموقف منها باعتبارها قيمة إيجابية، وفي التعامل مع مصادرتها كشرٍ.

مكتبة الفكر الجديد

يستخدم الناس، في أغلب الأحيان، لفظ الحرية في الحياة من دون أن يقصدوا التجريد الفلسفي هذا، بل بإضمار المضاف إليه وفهمه من السياق التاريخي. فالحرية في الهتافات والأناشيد في زمن النضال للتحرّر من الاستعمار كانت تعني رفض الخضوع للآخر المستعمِر (وفي هذه الحالة يعدّ الرفض في حد ذاته تأكيدًا للهوية) وحق نيل الشعوب استقلالها. وتعني الحرية في زمن العبودية ألا يكون الإنسان عبدًا، أو قنًا مرتبطًا بسيد. وكانت الحرية في زمن الإمبراطوريات تعني العيش في المدن الحرّة غير الخاضعة لها، أو تعني الانفصال منها. وتعني الحرية في زمن الاستبداد التحرّر من الخضوع لاعتباطية إرادة الحاكم، أو عسفها، ونيل حقوق المواطنة، وربما تعني أمورًا أخرى أشمل، مثل النظام الديمقراطي الذي يكفل الحريات.

أما الحرية كتجريدٍ يطمح في الدلالة على نفي أيّ قيدٍ أو تبعية عمومًا؛ أي كنفي مطلق، فلا تعني حتى التفكير بما هو نفي، بل هي استعارة في وصف نمطٍ من الوعي يحوّل اتجاه الإرادة نحو داخل الإنسان، فينعدم معنى حرية الإرادة على الرغم من استخدام لفظ الحرية. إنها حرية منكفئة على ذاتها، ومن ثمّ ليست حرية. وهذا ممكن في الصوفية (أو في الفلسفات الغنوصية التي تقلب التجربة الصوفية الحسّية الداخلية العرفانية إلى معرفة مباشرة لما لا تدركه الحواس). فتحرّر الإرادة البشرية من العادات والأعراف والمؤسسات الاجتماعية في هذه الحالة لا يكون من أجل ممارسة خيارات أخرى نابعة من قرار حرّ، بل للعزوف عن الخيارات، وللتخلي عن الإرادة أصلًا. وربما يدفع فهم داخلي محدد لها إلى التوق إلى تحرّر النفس من الجسد، والإرادة من حاجات البدن

مكتبة الفكر الجديد

وشهواته، أو إلى فهم الحرية كتحرّرٍ من أيّ رغبة أو حاجة بما في ذلك التحرّر من الإرادة، وحتى من الحرية ذاتها، والامتلاء بالنفس وحدها أو بالإيمان وحده، وهو العدم في الحالين[26]. الحرية السالبة بوصفها كذلك ومن دون أي جانبٍ موجب هي في النهاية نفي للحرية. قال القشيري في رسالته: «الحرية ألا يكون العبد تحت رقِّ المخلوقات ولا يجري عليه سلطان المكونات، وعلامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء، فتتساوى عنده أخطار الأعراض»[27]. ويُروى أن الكندي عبّر عن فكرة القناعة في السيطرة على الشهوات بالقول: «مَن أشقى الناس في دنياه؟ قال: من كانت إرادات نفسه اقتناء الخارجات عنه؛ فإنه في كل حال يفوته به مطلوبٌ، ويعوزه به محبوبٌ، ومع كل فائتٍ حسرة، ومع كل مفقودٍ مصيبة. وهذان يولدان الحزن والأسف»[28]. ويقول

---

(26) نجد هذا نتيجة طبيعية تدفع إليها فلسفة شوبنهاور؛ ففلسفته التي بدأت مع فكرة الإرادة كتأسيس للوجود، تنتهي إلى إلغاء الإرادة والمشيئة تمامًا عند من أدرك الحقيقة وأصبح زاهدًا في الوجود. انظر: عبد الرحمن بدوي، **شوبنهاور** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1942)، ص 324-325. كما نجدها في أعلى درجات النرفانا في الديانات الشرقية.

(27) فرانز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي**، ترجمة رضوان السيد ومعن زيادة (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص 163-164. وقال الجرجاني (740-816هـ/ 1339-1413م) في **التعريفات**: «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رقّ الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، هي على مراتب، حرية العامة: عن رقّ الشهوات، وحرية الخاصّة: عن رقّ المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحقّ، وحرية خاصّة الخاصّة: عن رقّ الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلّي نور الأنوار». انظر: علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات** (القاهرة: دار الكتاب المصري، 1991)، ص 100.

(28) روزنتال، ص 135.

مكتبة الفكر الجديد

رشيد الدين بن خليفة باختصار: «الرضا هو باب الحرية»[29]. ويبقى الأصل في حال الصوفية هو تحقيق الحرية المطلقة عبر العبودية المطلقة لله.

ثمّة أبعاد، في التصور الصوفي هذا، تترتّب عنها ممارسات متناقضة؛ إذ نجد فيها بعدًا مقاومًا للتحرّر، وهو الكامن في فهم الحرية كمرادفٍ للرضا والقناعة والكفاية التي توصف غالبًا بأنها الحرية الحقيقية. وتقوم على قمع الرغبات ورفض ما يراه الآخرون حاجات، ومنها التحرّر من الحاجة إلى الحرية. لكن الصوفية تتضمن بعدًا آخر أيضًا ربما يتحوّل قوة دافعة للتحرّر من الظلم برفض العبودية لأيّ مخلوق؛ لأن العبودية لله وحده. وولّد هذا النوع من الإيمان طاقة دافعة كبرى نحو التحرّر من الطغيان باعتباره عبودية لغير الله. مع العلم أن هذا الدافع للتحرّر لم يولِّد في حد ذاته طاقة مماثلة في التأسيس لممارسة الحريات[30].

ربما تعني الحرية فلسفيًا حرية العقل مما يقيّده من آراء مسبّقة وخرافات ومسلّمات موروثة، كي يتمكن من الحكم على الأمور

---

(29) المصدر نفسه، ص 136.

(30) ويفسر ذلك أن كثيرًا من الحركات الصوفية (العرفانية) المتجذّرة في التديّن الشعبي وذات الطبيعة «الهرطقية» تحوّل في القرون الوسطى في العالم الأوروبي أو في العالم الإسلامي إلى خزانٍ بشري للاحتجاجات والتمردات التي استمرت حتى أواخر القرن السادس عشر على الأقل في العالم العثماني، فاجتمعت العرفانية هنا مع السيف. كما أنّ الثورات ضد الاستعمار اكتسبت عمقًا شعبيًا بسبب التصوّف في الحركات السنوسية والمهدوية؛ ومن ناحية أخرى كانت ثمّة حركات صوفية كثيرة تعايشت مع الاستعمار والاحتلال الأجنبي وحازت تشجيعه. لكنّ هذا ليس المكان للتفصيل في هذا الموضوع الشائك.

مكتبة الفكر الجديد

والظواهر بموجب المعطيات والعقل فحسب. وثمة تقليدان دفعا في هذا الاتجاه: المنهج الشكّي الذي يشكّ في الأفكار الموروثة والآراء المسبّقة بغرض الوصول إلى اليقين العقلي كما في حالة الفيلسوف ديكارت في الكوجيتو. ومنهجٌ آخر أسّس له بيكون في «المنطق الجديد» ويرمي إلى تحرير العقل من المغالطات المختلفة، ومنها الموروثة والأيديولوجية... وغيرها ليكون الاستقراء الحذر من المعطيات الجزئية إلى التعميمات ممكنًا. وعلى أساس هذين التقليدين نشأت التيارات العقلانية التنويرية في القرن الثامن عشر، ومنها تيار في الفكر الإنكليزي يسمّي نفسه «المفكرون الأحرار» (Free Thinkers)، في الأجواء التي رافقت الاكتشافات العلمية في ذلك القرن.

تبنى هؤلاء المفكرون نمط التفكير الذي يُخضع كل شيء لأحكام العقل الحرّ الناجمة عن إطلاق الحرية للفكر من دون التقيّد بالأفكار المسبّقة والتقاليد، حتى الدينية منها. ويروّج هذا النمط لفكرة أن الفضيلة والسعادة يكمنان في استخدام العقل والطاعة وأداء الواجبات بما يمليه العقل ويقتنع به الإنسان. وعدو هذا النوع من التفكير هو التعصب وأنواع العقائدية المختلفة[31]. ولم يتميّز هؤلاء بالدعوة إلى الفوضوية، بل بتأييدهم التنظيم العقلاني للمجتمع، وكان بعضهم محافظًا اجتماعيًا وسياسيًا بموجب مقتضيات العقل. واستخدم المفكر أنتوني كولينز مصطلحًا مكونًا من كلمتيْ «التفكير الحر»، وجعلهما في كلمة واحدة، وذلك في كتابه **خطاب التفكير** –

(31) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2، مج 1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 476.

مكتبة الفكر الجديد

الحرّ (1713)[32]، الذي اشتهر في حينه وتُرجم إلى عدد من اللغات. وكان كولينز صديق جون لوك.

كانت البداية رفض التسليم والعقائد الدينية المعطاة والبحث عن حقيقة دينية واحدة تجمع الديانات كلها. وهذا البحث هو أساس التأليهية الربوبية. وكان هذا النمط من التفكير الحر موجهًا بالقدر ذاته ضد التعصّب الديني وضد الإلحاد واللاأدرية باعتبارهما جهلًا أيضًا. ومن اللافت أن كولينز سمّى مجموعة المفكرين الأحرار Sect، وهو اللفظ المستخدم في وصف الفرقة الدينية المنشقة عن الكنيسة. لكن استمر التفكير الحرّ بحكم تعريفه كتحرّر من كل ما يقيّد العقل بالتطوّر، واتخذ أشكالًا أخرى في القرن الثامن عشر، وأثر تأثيرًا بالغًا في التنوير الفرنسي أيضًا من خلال فولتير بشكل خاص. وأصبح التفكير الحرّ مرتبطًا بالتنوير الفرنسي الأكثر شهرة من أصحاب التسمية الأوَل.

ليس «التفكير الحر» هذا فلسفة قائمة بذاتها، بل هو شرط للفلسفة والعلم. والمقصود به تحرير العقل من كل ما يمكن أن يقلل من «عقلانيته»؛ أي يقيّد قدرتَه على صنع أحكام مرتكزة على اعتباراته وحده. ليست الحرية هنا موضوع الفلسفة، بل شرطها.

---

(32) Anthony Collins, *A Discourse of Free-Thinking: Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect Call'd Free-Thinkers* (London: [s. n.], 1713), on the Web: <http://bit.ly/1NnTABl>.

أصبح كولينز وكتابه مغمورين في عصرنا، ولم تكلّف دار نشر نفسها عناء إصداره، خلافًا لمؤلفات جون لوك التي أصبحت من المراجع الفكرية للثقافة السائدة في الغرب.

مكتبة الفكر الجديد

سادسًا: إذا كانت الحرية موضوع تنظيرات فلسفية ذات معنًى، فلا بد من أن تكون، في رأينا، تنظيرات فلسفية في مجال الأخلاق، وتتمحور حول مقولتين: شرط الأخلاق حرية الإرادة، و«الحرية» قيمة. وفي ذلك قدر كبير من الحقيقة. فالناس لا يناضلون ويضحّون من أجل مفهوم علمي يشكّل أداة تحليلية في العلوم الاجتماعية، بل من أجل قيمة تحظى في نفوسهم بقدرٍ من التقدير، إن لم نقل التقديس. وحينما لا يفكرون بالحرية كحريات جزئية شخصية، أو مدنية، أو سياسية، ويتجرأون على التفكير بـ«الحرية عمومًا»، فإنهم غالبًا ينتقلون إلى الأدب والفن، فينشدون لها ويبدعون في مديحها أجمل القصائد وأسمى الأعمال الفنية، إنما يفكرون فيها كقيمة. لكنها ليست قيمة فنية. إنها قيمة أخلاقية موجِّهة[33]. لكن الحماسة لتحقيق القيم الأخلاقية غالبًا ما تولّد حالة إنسانية تُبدع قيمًا جمالية أيضًا، كما في حالة التفاعل مع المقدّس.

يتضمن التطلع إلى الحريات مزيجًا من هذه القيمة والحاجة الإنسانية العينية إلى تحقيق إرادة خيار بعينه بين خيارات. وفيما عدا تحوّل الحرية عمومًا قيمةً في الثقافة، فإنها لا تمارَس في المجتمع إلا كحريات.

---

(33) يشدّد فهمي جدعان في نهاية كتابه **أسس التقدم عن مفكري الإسلام** على ضرورة الإيمان بقيمة الحرية كمقدمة لا غنى عنها في أي فاعلية تهدف إلى التغيير في العالم العربي، مؤكدًا أن مفكري الإسلام المحدثين والمتأخرين لم يألفوها كثيرًا مع أن بعضهم دافع عنها حين كان مضطهدًا، لكنه أباها لغيره. انظر: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ص 546-547.

مكتبة الفكر الجديد

الحريات هي نفي الإكراه في درجة التجريد الأبسط؛ إنها إطلاق قدرة الإنسان على الاختيار في مجالٍ ما. ويرد نفي الإكراه في نصّ الآية المعروفة من سورة البقرة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[34]. ولا تفسير ممكنًا لهذه الآية إلا الاعتراف بحرية الاختيار الديني في هذا العالم. فهذه الآية تنص على عدم الإكراه في الدين عمومًا. هذه قاعدة عامة ونظرية أخلاقية، مصوغة كما تُصاغ المبادئ الأخلاقية الموجِّهة العامة؛ ومن ثمّ لا يمكن نسخها، وكل ما يبدو نسخًا لها كما في آية القتال مثلًا، هو تعيين لحالات عينية تاريخية تستثنى من هذه القاعدة العامة، لا نسخًا لها.

يُستنتَج من الاعتراف بحرية الاختيار في مجال ما اعترافٌ باستقلالية الفرد في هذا المجال. وكلما زاد عدد مجالات الحرية هذه، امتلأت استقلالية الإنسان بالمضمون. فتتحوّل من مفهوم لبنية أنطولوجية عامة للوجود الإنساني إلى شخصية إنسان عيني، له استقلاليته؛ أي لديه شخصية. فنفي الإكراه ليس مجرّد لحظة سالبة، بل إنها تحمل في ذاتها إمكان أن يكون الإنسان عاقلًا وصاحب قرار في المجال الذي تحرّر من الإكراه[35]. تصبح استقلالية الإنسان قيمة

---

(34) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 256.

(35) الأمر الذي تجاهله هيغل في رأينا حين حدّد الحرية ... كحرية سالبة ومجردة، واعتبر الحرية الموجبة هي تلك العينية المتحققة في المؤسسات، وأهمها الدولة. ومع تأييدي للموقف القائل إن الحرية لا تتحقق إلا في المجتمع ومؤسساته، ففي رأيي لا مجال لفصل «الحرية السالبة» من الموجبة، فلا الأولى مجرّدة ولا الثانية عينية، بل كلتاهما مجرّدة وعينية في الوقت ذاته.

مكتبة الفكر الجديد

قائمة بذاتها لا ضد تقييدها بلا مبرر فحسب، بل من منظور إطلاق طاقته للتطور والإبداع أيضًا على أساس شخصيته المتميزة[36]. ورأى جون ستيورات مِل أن استقلالية شخصية الإنسان في الحداثة مُهدّدة لا بتدخل السلطات فحسب، بل بإملاءات الجمهور والامتثالية التي يحبذها الجمهور والمتوسطية التي يفرضها[37] ونفوره من الجديد وغير المألوف، هذا إذا لم يكن الجديد بذاته تقليعة تستعير سمة الجديد ووسمه كي تزيل منه أيّ بعدٍ نقدي وأيّ تهديدٍ للمتوسطية الامتثالية المحافظة.

في الحداثة، ساهم العلم في تحرير الإنسان من التعرّض للكوارث التي لا يمكنه التحكم بها بوساطة القوانين العلمية وأدوات التفاعل مع الطبيعة القائمة عليها. وفي الحداثة أيضًا، نشأ إمكان حكم القانون بدلًا من حكم الأشخاص وإرادة الحاكم، واستقلالية الفرد كقيمة، وكذلك الحريات المدنية في مقابل تزايد قوة الدولة وحضورها في حياة الأفراد والشعوب. هذا صحيحٌ. لكن هذا لا يجعل «الحرية حركة الحداثة وصورتها وغايتها»[38]، إلا إذا

---

(36) اعتبر جون ستيوارت مِل في مقابلة له بعد صدور كتابه **ثلاث مقالات عن الحرية** أن استقلالية الفرد على هذا الأساس هي محور الكتاب. انظر: Alan S. Kahan, Introduction, to: John Stuart Mill, *On Liberty*, Edited with an Introd. by Alan S. Kahan, Bedford Series in History and Culture (Boston: Bedford/St. Martins, 2008), p. 13.

(37) المصدر نفسه، ص 68 و77. كان كتاب مِل هذا موجهًا بشكل خاص لحماية الامتثالية وحق الإنسان بالتميّز من دون التعرّض للتشهير والتبخيس والإقصاء من الطبقات الوسطى السائدة.

(38) محمد المصباحي، «رهان الحرية في العالم العربي،» في: محمد المصباحي، منسق، **رهانات الفلسفة العربية المعاصرة**، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 165 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010)، ص 94.

مكتبة الفكر الجديد

فُهمت كجدلية تحرّر، وإذا حُذفت الغائية منها. وتقوم جدلية التحرّر في رأينا على أن كل مرحلة من تحقيق الحريات تُنتج قيودًا جديدة على الحرية تحملها البنى والمؤسسات التي تمارس في إطارها هذه الحريات، ما يدفع إلى التطلّع إلى التحرر منها، ونشوء مركبات جديدة من الكينونة والحرية تحمل إمكانات تطوّر جديدة[39]. فمثلًا، سبق أن بيّنا أن مطلب الحرية ضد الاستعمار ورفض قمع شعب آخر حرية الشعب يتضمن تأكيدًا للهوية. لكن تأكيد الهوية في بعد التحرّر من الاستعمار يشمل في طياته نزعة لقمع حريات الأفراد؛ الأمر الذي يطرح تحديات جديدة لصيرورة التحرّر. والتحرّر من علاقات التبعية الشخصية المتضمّنة في الإقطاع والتحوّل إلى قوانين السوق تعرّض الفرد لأنواع جديدة من تقييد الحرية ناجمة عن سيطرة قوانين السوق العشوائية على جوانب مختلفة من حياته، ومنها تسليع قيم إنسانية تتضمن الحرية، ما يعني نشوء تناقضات وصراعات وتحديات جديدة.

(39) لهذا فأنا أقبل مقولة الحبابي أن لكل مرحلة وبيئة حريات جديدة، وهذه تغيّر مفهوم الحرية من عصر إلى آخر. ويبقى المشترك هو الاندفاع نحو التحرر. انظر: محمد عزيز الحبابي، **من الحريات إلى التحرر** (القاهرة: دار المعارف، 1972)، ص 204-206.

مكتبة الفكر الجديد

-4-

الحرية:
أهي سالبة وموجبة؟

مكتبة الفكر الجديد

إذا تجاوزنا تعريف الحرية الموجبة كحرية بتعريفها الواسع الذي يعني الشرط الإنساني المتمثل بالوعي والإرادة، وانتقلنا إلى الحرية كقيمة، التي تتجلى في الواقع كحريات؛ فإنها سالبة وموجبة في الوقت ذاته. والديمقراطية بصيغتها الليبرالية هي النظام الذي يمكن أن ينظّم الحريات ويضمنها في الوقت ذاته.

ليس في الدنيا فراغٌ، يصحّ هذا على الدولة أيضًا. إن التحرّر من الطغيان من دون تأسيس للحريات ونظام يحمي هذه الحريات، ربما يؤسّس لطغيانٍ جديد، أو فوضى موقتة تقود إلى طغيان، أو إلى فوضى وحروب أهلية طويلة الأمد. الديمقراطية هي مدينة الحرية عند أرسطو؛ إنها النظام السياسي الذي يقوم على مبدأي الحرية والمساواة. هذا مصدر قوتها، ومكمن ضعفها عنده؛ فالطغيان ينجم عن إساءة استخدام الناس الحرية[1]. وفهم ذلك بعض شرّاحه العرب مثل الفارابي في **السياسة**[2]؛ إذ يسمّي الفارابي الديمقراطية المدينة الجماعية، وهي تقوم من اجتماع الحرية والمساواة. ونجد عنده استخدامًا مبكرًا لمصطلح الحرية خارج ثنائية العبودية والحرية: «فأمّا المدينة الجماعيّة فهي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق

---

(1) أرسطوطاليس، **السياسة**، ترجمه عن الإغريقية جول بارتلمي-سانتهيلير؛ نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، طي الذاكرة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016) ص 383-384.

(2) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب السياسة المدنية، المُلقّب، بمبادئ الموجودات**، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار (بيروت: دار المشرق، 1996)، ص 87-88.

مكتبة الفكر الجديد

مخلّى لنفسه يعمل ما يشاء. وأهلها متساوون، وما تكون سنتهم ألا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلًا. ويكون أهلها أحرارًا يعملون ما شاؤوا، ولا يكون لأحدٍ على أحدٍ منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم. فتحدث فيهم أخلاق كثيرة وهمم كثيرة وشهوات كثيرة والتذاذ بأشياء كثيرة لا تحصى كثرة، ويكون أهلها طوائف كثيرة متشابهة ومتباينة لا تحصى ... حينئذ يكون الجمهور مسلطين على الرؤساء وتكون جميع الهمم والأغراض الجاهليّة من هذه المدينة على أتمّ ما يكون وأكثر»[3]. وعن أزمة هذا النظام كتب الفارابي: «فإن كل رئاسة جاهلية يكون القصد بها إمّا التمكّن من الضروري، وإمّا اليسار، وإمّا التمتّع باللذات، وإمّا الكرامة والذكر والمديح، وإمّا الغلبة، وإمّا الحرية. فلذلك صارت هذه الرئاسات تُشرى شراءً بالمال - وخاصّة الرئاسات التي تكون في المدينة الجماعيّة. فإنه ليس أحد هناك أولى بالرئاسة من أحد. فمتى سلمت الرئاسة فيها إلى أحد فإمّا أن يكون أهلها متطوّلين بذلك عليه وإمّا أن يكون قد أخذوا منه أموالًا أو عِوضًا آخر»[4].

كانت هذه الديمقراطية المبكرة التي تحدّث عنها أرسطو شكلًا من أشكال تنظيم الجماعة. ولا تنفصل فيها حقوق المواطن الحرّ من عضويته في الجماعة التي يتألف منها الـ «بوليس»، وعقابه الأشد هو إخراجه منها، وهو العقاب الذي فضّل سقراط الموت عليه. ومع ذلك اعتبر الفارابي الحرية مبدأها.

لكن مبدأ الحرية ما عاد كافيًا، حيث استخدم تاريخيًا لقمع الحريات. وعند تناول هذا الموضوع يتردد صدى جملة مدام

---

(3) المصدر نفسه، ص 99-100.

(4) المصدر نفسه، ص 101.

مكتبة الفكر الجديد

ماري رولان الأخيرة التي يفترض أن تكون قد أطلقتها قبل أن تقطع المقصلة عنقها في الثامن من تشرين الثاني/ نوفمبر 1793 «أيتها الحرية كم من الجرائم ارتكبت باسمك». وفي عصرنا بعد أن تحولت حرية الشعوب قيمة إيجابية سائدة، استخدمت بلاغيًا في تبرير أنظمة دكتاتورية شعبوية الخطاب. وبعد أن قامت «الديمقراطيات الشعبية»، وغيرها من الأنظمة التي تدّعي أنها تقوم على قيم تحررية، وقمعت الحريات باسم حرية الشعب وسيادته، ولا سيما في القرن العشرين، ما عاد يكفي الحديث عن نظام قائم على مبدأ الحرية. وباتت المقولة هذه وحدها تثير التوجس، كما ما عاد ممكنًا التزيّن بمبدأ سيادة الشعب. ومثلما تبقى سيادة الشعب تعبيرًا فضفاضًا من دون تنظيم قواعد مشاركة الشعب في صنع القرار فعلًا بالانتخابات وبغيرها، كذلك ما عاد الحديث ممكنًا عن الديمقراطية كسيادة الشعب القائمة على مبدأ الحرية من دون ضمان مؤسسي للحريات الشخصية والمدنية والسياسية عبر مبادئ دستورية وقوانين وإجراءات، ووجود جهاز قضاء مستقل يحكم بموجبها، وقوى أمنية (جيش وشرطة) ملتزمة هذه القوانين والإجراءات، ووجود إجماع على الحفاظ على الحريات من لدن الفاعلين السياسيين والاجتماعيين الرئيسين.

تعني الحريّات على أنواعها حقَّ الإنسان في أن يكون سيّد قراره في مجالات حياته المختلفة؛ نمط حياته، إيمانه الديني، رأيه السياسي والتعبير عنه، استقلالية الإنسان بنفسه وجسده. إنها حق الإنسان في تقرير مصيره. وهذا يعني أن الحرية مسؤوليّة. فالإنسان مسؤول لا عما اختاره وقام به فحسب، بل عن نتائج هذا الخيار أيضًا. وفي رأينا تشمل استقلالية الإنسان ككيان قائم بذاته الحرية

مكتبة الفكر الجديد

السالبة والموجبة. فهي تعارض تقييدها بقيود من خارجها، وهي شرط تحديد الرغبة ووسائل تحقيقها، ومن ثمّ كل جديد في الفكر والممارسة. إنها «الحرية من قيد ما»، وهي «حرية للسعي من أجل غاية ما» أيضًا.

الحرية السالبة لا تظهر بذاتها في التاريخ، لا كحرية اختيار مجرّدة، ولا بوصفها كسرًا لأيّ قيد على هذه الحرية. وكذلك لا تظهر الحرية الموجبة وحدها، من دون صيرورة تحرّر. هذه التصنيفات بين حرية سالبة وموجبة، التي استنسخ إسايا برلين تعبيراتها من كانط وهيغل (من دون أن يعترف بذلك) كي ينقض الأخير، هي في الواقع تصنيفات عقلية لعناصر غير منفصلة في الظواهر الاجتماعية. واعتقاد هيغل في شيخوخته أن الثورة الفرنسية التي تحمّس لها في شبابه عبّرت عن حرية سالبة هو من ضرورات نسقه الفلسفي. ففيه تظهر الوقائع كأنها تجليات أفكار مجردة. وميّز هيغل بين حرية موضوعية أو متموضعة في العرف والأخلاق الاجتماعية وقوانين الدولة من جهة، وصورة الحرية في فعل الإنسان وإرادته الحرة من جهة أخرى. كما ميّز بين حرية مجردة قائمة على حرية الإرادة هذه وحرية عينية متموضعة في أوضاع عينية. ورأى أن الثورة الفرنسية كانت في البداية سالبة، بمعنى أنها رفضٌ مجردٌ للطغيان القائم، ثم تمركز مفهوم الحرية في إرادة قليلين من أصحاب المروءة كي تفرض الحرية على كثيرين تعدّدت إراداتهم وتقاطعت بشكل ضيّع هدف الثورة. هنا أدى فرض الحرية بوساطة القليلين إلى طغيان جديد[5].

(5) = Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «*Vorlesungen über die Geschichte*

مكتبة الفكر الجديد

لم تكن الثورة الفرنسية تجسيدًا لحرية سالبة تقتصر على الهدم (وآخر تجلياته مرحلة الإرهاب)؛ إذ تضمّن إعلان حقوق الإنسان جزءًا كبيرًا من حقوق المواطن التي نعتبرها في أيامنا هذه أساس «الحريات الموجبة». كما استمر فيها تطوير التجربة البرلمانية الحديثة التي بدأت في إنكلترا لتصبح أقرب مما نعرفه في عصرنا بجناحي اليمين واليسار. وأُثير النقاش المبدئي في شأن المفاضلة بين الحرية الفردية والمصلحة العامة، والإرادة الخاصة والإرادة العامة وغير ذلك. ولا تزال جدلية العلاقة بين الحريات والمصلحة العامة من أهم محركات تطوير الأنظمة والقوانين في الدول الديمقراطية. وفي بلداننا لم يكن التحرّر من الاستعمار مجرّد حرية سالبة؛ إذ أُسست دول وطنية قامت بعمليات تنمية مجتمعية شاملة. لكنها منذ البداية لم تعتبر حماية الحريات بتشريع حقوق المواطنة والتزامها وحمايتها من أولويات الدولة الوطنية، فأودت بمنجزات مابعد الاستقلال.

الحرية السالبة تنفي القيود، إنها التحرّر من إكراه الإنسان على اتباع نمط حياة مفروض، ورفض تقييد حرية الحركة وتكميم الأفواه وحظر التجمع والسجن العشوائي. وهي إذا لم تشمل حرية الإنسان بأن يقوم بأفعال معينة تتجلى في حريات موجبة وتوفير الشروط كي يمارس هذه الحريات، فإنها تبقى مجرّدة. وهذه إن لم تتموضع في حريات موجبة؛ أي حقوق مدنية وسياسية تضمنها، فإنها تقود إلى الفوضى، أو تراوح في ظلّ نظام لا يقوم على حقوق المواطن فتبقى فيه الحريات معرّضة للخطر. لا تكمن الحرية في ردة الفعل على

---

der Philosophie,» in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* = (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), Band. 12, pp. 529-533.

مكتبة الفكر الجديد

تقييدها فحسب، ولا في لحظة الثورة وحدها، فربما تستبدل الثورة جبرًا بجبر، وإكراهًا بإكراه. ومن مآزق الحرية في المخيال العربي ربطها المستمر بلحظة الثورة ضد المستعمِر لا غير[6].

إذا شُرِّعت هذه الحقوق ولم تُمارَس، فستبقى حروفًا ميّتة. وتعدّ ممارستها مسؤولية تتطلب درجة من الوعي. وليس من الممكن تحقّق الوعي والمسؤولية أيضًا من دون هذه الممارسة. بماذا نبدأ إذًا؟ هل نمارس الحقوق ونتيح ممارستها، أم يجب البدء بالتثقيف بها، وانتظار تجذّر الوعي بها؟ وكيف نُنجز أيًا منهما على حدة إذا كان كلٌ منهما مشروطًا بالآخر؟ هذا سؤال عملي وليس دورًا منطقيًا كما ستبدو أي إجابة نظرية عنه. ومثل الأسئلة العملية كلها، تبدأ الإجابة عن هذا السؤال بخطوات عملية تكسر الحلقة المفرغة الناتجة من الدوران بحثًا عن إجابة نظرية عن سؤال عملي لا جواب نظريًا عنه. يكون حلّ مثل هذه الأسئلة بالممارسة والتجربة والخطأ على مستويي التثقيف والممارسة. وغالبًا ما يقود الخطأ إلى دفع أثمان، هي في حالتنا ثمن ممارسة الحرية.

ثمة سؤالٌ آخر لم تعرف الليبرالية إجابة شافية عنه، وأجابت نيابة عنها التجربة التاريخية: هل من الممكن حماية حريات جميع المواطنين، من دون أن يمارسوا حقوقًا سياسية؟ آمنت الليبرالية في مرحلتها غير الديمقراطية بقصر ممارسة الحقوق السياسية على نخبة

---

(6) عبد القادر بوعرفة، «العرب وسؤال الحرية: تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر،» في: أحمد عرفات القاضي [وآخرون]، **فلسفة الحرية: أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 158-159.

مكتبة الفكر الجديد

المالكين ودافعي الضرائب والمدركين المسؤولية التي تفترضها الحرية، شرط أن تكون هذه النخبة حريصة على حريات جميع المواطنين الشخصية والمدنية، وحتى السياسية جزئيًا، لكن من دون مشاركة جميع المواطنين في صنع القرار من خلال انتخاب ممثليهم.

يبدو هذا ممكنًا نظريًا إذا فصلنا بين الحرية السالبة والحرية الموجبة. وتاريخيًا، عرفت الدول مراحل من هذا النوع، حيث دافعت الليبرالية عن حريات الناس في مجالهم الخاص، وفي المجال الاجتماعي بدرجة أقل. لكن ممارسة الحرية بوصفها حقوقًا سياسية اقتصرت، من وجهة نظرهم، على دافعي الضرائب من الذكور البالغين؛ أي على رجال طبقات معينة. وفي هذه المرحلة، اعتُبرت شعوبٌ بكاملها قاصرة عن ممارسة الحريات السياسية[7]. فالليبرالي المتوسط لم يرَ في الماضي أيّ تناقضٍ بين الليبرالية والاستعمار.

لكن الناس لم يتوقّفوا عن التطوّر والشعور بالحاجة إلى الحريات وحمايتها، وأولها التحرّر من عبودية ساعات العمل الطويلة، والتحرّر من الفقر وتحسين شروط المعيشة بما يجعل للحريات معنى. وناضلت فئات واسعة من أجل حقّ المشاركة السياسية، وبموازاة ذلك ارتفع مستوى التعليم. واصطدمت هذه الفئات بالنظام الذي وجد نفسه أمام خيارين: إما قمعهم، أي التخلي

(7) في هذه المرحلة لم يكن ثمّة تناقض بين الليبراليّة الفرديّة المحض التي تشتق الحريات كلها من حريات الفرد، وتبني بعض مدارس هذه الليبرالية، وبالتحديد مدرسة هيربرت سبنسر، نظرة بيولوجية لتطوّر التاريخ الإنساني، بل نظرة عرقية أيضًا تصنّف الشعوب أعراقًا أرقى وأدنى، انظر: Edmund Fawcett, *Liberalism: The Life of an Idea* (Princeton: Princeton University Press, 2014), pp. 81-82.

مكتبة الفكر الجديد

عن حماية حرياتهم، أو منحهم حقوقًا سياسية. إن من يمارس الحقوق السياسية ويمنع غيره من المشاركة في ممارستها لا يلبث أن ينفي حرياتهم التي اعتقد أن وجود «قوى متنورة» في السلطة تكفي لضمانها. ومن الناحية الأخرى، فإن الحرية نتاج التحرّر. وهي تشترط المسؤوليّة. ولهذا بالتحديد، لأنها تطرح خيارات على الإنسان أن يقرر بينها، يُفضّل الكسالى تجنب الحرية بالطاعة أو بإحلال العاطفة والعصبية والأهواء محلّ العقل. ولذلك فربما ننتهي إلى استبدادٍ بالقرار من جهة، واعتياد الاستغناء عن الحريات من جهة أخرى.

لا تنفصم عرى العلاقة بين التحرّر والحريات. فتدفع الرغبة في الفعل إلى التحرر من قيود معينة. إن الحرية للفعل في مجالات معينة هي التي تدفع الإنسان، في أغلب الأحيان، إلى كسر القيود والتحرّر منها في هذا المجال. ولهذا فإنني أعتبر الفصل بين البعدين جد مصطنع. والتحرّر انطلاق يحمل غالبًا استعدادًا للتضحية وفرحَ الانعتاق وقيَمَه الفاتنة وينتج أدبًا وفنًا تحرريًا، لكنه إذا لم يؤسس للحريات والحقوق والمسؤولية عن ممارستها، ينقلب غالبًا إلى ضده. وهذا في حد ذاته ينفي التمييز بين الحرية الموجبة والحرية السالبة على المستوى التاريخي، وإن صح التمييز لحظيًا وصدّقه الناس.

التمييز الذي يفيد تحليليًا في رأيي هو بين حرية داخلية أخلاقية، أو استقلالية الإنسان صاحب الإرادة الموجهة بالوعي، واختيارِه قيمة الحرية والانحياز إليها (وهي حرية موجبة إذا شئنا) من جهة، وحرية خارجية، لا يمكنها أن تكون إلا ممارسة لحريات يعبّر فيها الإنسان عن استقلاليته هذه، وتحمي هذا الاستقلالية في

مكتبة الفكر الجديد

الوقت ذاته من جهة أخرى. لكن الحريات في عصرنا يفترض أن تكون متاحة لأيّ مواطنٍ حتى لو لم يكن منحازًا إلى قيمة الحرية، ذلك أننا في مرحلة تاريخية معينة نعترف له بذلك، مفترضين حرية الإرادة واستقلالية الشخصية لديه. والسؤال الكبير: هل نفرض على الإنسان ما نفترضه عنده؟

الحرية الداخلية الأخلاقية هي عملية تحرير الإنسان نفسه من الغضب والأحقاد والانتقام والجشع والغيرة والحسد وغيرها من النزعات المعوّقة الأحكام الأخلاقية. وخلافًا للتفكير الصوفي، على أنواعه، ليست هذه عملية التحرّر من الرغبات والإرادة، بل هي تحرّر من المؤثرات التي تشوّش العقل الأخلاقي وتربكه باعتبارات غير أخلاقية. أمّا الحرية الخارجية (الحريات) فهي نتاج عملية تحرّر من الطغيان والاستبداد والاستغلال والعادات البالية والقيود الاجتماعية التي تعوق تطور الإنسان وتعوّق ممارسته أخلاقيته، ومنها النفاق الاجتماعي على أنواعه. ليست ممارسة هذه الحريات مقصورة على من يمارسون عملية تحرّر داخلي. فالأخيرة قضية فردية، إنها مسألة سلام مع الذات، ولها إسقاطات على الممارسة الفردية كدوافع، لا يفترض أن تهم العموم.

إن الحريات في عصرنا إنجازات يفترض أن يتمتع بها المواطنون شرط أن يتحلوا بالوعي والمسؤولية اللازمة لاحترام حريات الآخرين والمصلحة العامة، كما تتبلور في الأعراف والقوانين. ويفترض المؤمنون بهذه الحريات أن الناس يتحركون لتحقيق غاياتهم من أجل قضاء حاجات أو تحقيق مصالح معينة، ونتيجة إيمان أيضًا بقيمٍ أخلاقية وعقائد تخصهم وحدهم. ويكون

مكتبة الفكر الجديد

المجتمع «محظوظًا» إذا حمى تفاعل مصالح الفاعلين وتوازن الأنانيات في إطار التعددية هذه الحريات بأقلّ درجة من القمع المفروض من الدولة. ويعتمد الليبراليون الكلاسيكيون على ذلك. لكن ربما تنشأ أوضاع تاريخية يختلّ فيها توازن النظام إلى درجة تهديد الحريات جذريًا (أزمات اقتصادية كبرى وحروب... وغيرها). هنا تنشأ الحاجة إلى الملتزمين مبادئ الحرية الذين يناضلون من أجل المساواة في الحريات للجميع، لا من منطلقٍ أناني فحسب.

مكتبة الفكر الجديد

– 5 –

عن الانشغال الفلسفي بالحرية

مكتبة الفكر الجديد

تكمن الإشكالية الفلسفية المفيدة في العلاقة بين محددات الإرادة وحرية الإرادة، والخيارات التي تقرّب الإنسان من ممارسة حريته، وحقّ محاسبة الإنسان أخلاقيًا باعتباره مسؤولًا عن أفعاله. لكن هذه الإشكالية الأخيرة أُشبعت بحثًا وتمحيصًا. ولا يعثر الباحث على فرق جوهري بين مناقشة هذه المسألة فلسفيًا ومناقشتها كلاميًا (في الفقه وعلم اللاهوت) إلا في مسألتين: **الأولى**، نوع القوى التي تتحكّم بالإرادة وتنفي حرية الاختيار (إلهية أم دنيوية، الحساب والعقاب أرضي أم إلهي)، **والثانية**، إذا كان ممكنًا معرفة هذه القوى وإدراكها أم لا. وإذا تابعنا النقاش نجده لم يتغيّر كثيرًا عبر التاريخ؛ فالحجج ذاتها والحجج المضادة متشابهة.

إنه النقاش بين إيرازموس ولوثر في شأن حرية الإرادة وقدرة الإنسان على أن يصنع خلاصه، في مقابل احتقار لوثر الإنسان وتأكيده خضوع إرادة الإنسان لإرادة الله، واعتباره الخلاص نعمة إلهية لا مكافأة على فعل خير، وأن الإنسان لا يمكن أن يعرف من يختار الله أن يخلص ولماذا[1]؟ تكرّس النصوص الدينيّة فهمًا معينًا للعلاقة بين الخالق والعالم، وهيمنة إرادة الخالق على إرادة المخلوق، وهو شبيه بنقاش المعتزلة ضد الجبرية. وسبقه نقاش الفلسفة الإسمانية (Nominalism) ضد الرشدية الأرسطية، التي تشبه مناقشات الأشعرية

(1) عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، ج 2، مج 1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 205-206.

مكتبة الفكر الجديد

ضد الخصم الفلسفي نفسه[2]، وهي الحكمة الأرسطية كما فهمها ابن رشد. لكن كان دافعُ الإسمانيين ضد السجالات الفلسفية التي لا تنتهي رفض مناقشة الكليات والتوجّه إلى التجربة العملية وفهم الجزئيات في هذا العالم. فالعالم عندهم مكونٌ من جزئيات، وما الكليات والأفكار إلا أسماء لها، فلا وجود للأفكار واقعيًا.

اعتقد الإسمانيون الإنكليز من وليام أوكام وحتى روجر بيكون، كون الله كليّ القدرة، فإنه يحكم كل شيء، وهو من ثمّ سببُ كلّ شيء على حدة. لكن الإنسان عاجز عن فهمه بغير الإيمان. العالم المحسوس مؤلف من جزئيات، وهي الموضوعات التي يمكن للعقل التفكير فيها. ويقود هذا النوع من التفكير إلى أحد سلوكين: إما الاتكالية الكاملة على الله كليّ القدرة الذي لا يمكننا توقّع إرادته وحكمته، وإما ترك هذا الأمر للإيمان والتوجّه إلى التعامل مع الدنيا كأنها قائمة بذاتها والانصراف إلى دراسة الجزئيات، والفعل في العالم كأن الفاعل حرُّ الإرادة.

في سياق الثورة العلمية جرى تفسير التقليد الذي يعيد مؤرخو الأفكار بدايته إلى الإسمانية كبداية تحرّر البحث العلمي من تحكم الاعتقادات (الدوغمائية)، أو الفصل بين الحق اللاهوتي والحق

---

(2) في كتابه المهم في التأريخ للحضارة العربية، يرى ويلز أن السبب يعود إلى سوء ترجمة أرسطو إلى اللاتينية وسوء فهمه. انظر: هـ. ج. ولز، **معالم تاريخ الإنسانية، المجلد الثالث: في المسيحية والإسلام والعصور الوسطى وعصر النهضة**، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، ط 3 (القاهرة: لجنة التأليف والنشر، 1972)، ص 1004. لكن الإسمانيين، في رأينا، اعترضوا مبدئيًا على مناقشة الكليات، واستنتجوا من عدم وجود الأفكار في الواقع، أو الدنيا، ضرورة دراسة الجزئيات والتوجّه نحو التجربة.

مكتبة الفكر الجديد

العملي. والحقيقة أن ليس ثمّة فرق في المنهج الفلسفي (رفض الفلسفة عمليًا) بين الأشعرية والإسمانية، بل هو فرق في مقاربة العالم عمليًا؛ إذ مثّل التسليم بكلية القدرة الإلهية عند الإسمانيين، ورفض محاولات معرفة الله فلسفيًا الشبيهة بالتفكير الأشعري، عند الإسمانيين، مقدمة لفعل ما يتعين على الإنسان فعله لفهم الجزئيات، والتصرّف كأنه صاحب إرادة حرة. وهذا يؤكد أن التمايزات لم تكن فكرية جوهرية في البداية بقدر ما كانت في الواقع ذاته وفي منهج التعامل معه. فلا يعود الفضل في الحضارة الغربية إلى لمعة فكرية ما شكّلت انطلاقة أولى: الإسمانيون، بيكون، ديكارت... وغيرهم. وباتجاه آخر، لا يعود مسار الحضارة الإسلامية إلى خطأ فلسفي، أو انتكاسة فكرية سببها شخص أو حدث، كما في **تهافت الفلاسفة** وإقفال باب الاجتهاد وغيرها من الأمثلة التي كانت مفترقَ طرقٍ ثقافي حضاري بدأ بعده الانحدار.

لا يزال النقاش الفلسفي في شأن حرية الإرادة والحق في محاسبة الإنسان على خياراته مستمرًا من دون أن يأتي بجديد[3]. وتكمن المشكلة التي لا حل لها في تحليل المطلق وكلي القدرة بمصطلحات نسبية مثل الأخلاق وحق الاختيار، والماثلة في الحيرة الأبدية من قدرة كلي الخير على تقرير حدوث الشر سلفًا، إذا نسبت إلى الواحد المطلق اللانهائي صفات ومفاهيم مثل الأخلاق والإرادة والخير والشر، وكلها قائمة على تصورات بشرية.

---

(3) انظر استعادة هذا النقاش في شأن حرية الإرادة والأخلاق والعقاب في:
Derek Parfit, *On What Matters*, Berkeley Tanner Lectures, 2 vols. (Oxford; New York: Oxford University Press, 2011), vol. 1, pp. 258-272.

مكتبة الفكر الجديد

تنتسب الأخلاق وحرية الإرادة وغيرها إلى عالم البشر، وتنطبق على عالم العقل في مجاله النسبي العيني، لا على المطلق. وما عدا ذلك، يصعب أن تأتي المعالجة الفلسفية النظرية بجديد في هذا الأمر. لهذا يَعتبِر كانط الواجب الأخلاقي مشروطًا بالاعتقاد أننا أحرارٌ. وبغض النظر عن سلسلة العِلل والتأثيرات (التي غالبًا ما تسمّى الأسباب والنتائج) التي تحكم الوضع الإنساني، فإن الإنسان حين يسأل: «ماذا عليّ أن أفعل؟» مقابلًا واجبه الأخلاقي وجهًا لوجه، تكون الحرية **افتراضًا عمليًا** مسبقًا.

العقل، في رأيي، هو شرط الإرادة، والإرادة قدرة إنسانية على كسر سلسلة العلية المحكمة المعطاة بإيجاد أسباب جديدة، وبهذا تتدخل في سلسلة العلية الموضوعية وتغير النتائج. وهي لا تتحرّر بذلك من علاقات العلية القائمة في الطبيعة والمجتمع، ولا من الأسباب والبواعث والدوافع والمؤثرات الداخلية والخارجية، بل توجِدُ إضافة إليها سلسلة علّية جديدة ناجمة عن الإرادة والفعل[4]. وهذا هو معنى فعل الخلق المتولِّد عن الإنسان. فالفعل الحرّ ليس فعلًا بلا سبب، بل ثمّة سببٌ مختلفٌ عن الأسباب الطبيعية، وهو الفاعلية الإنسانية كسبب (الوكالة الإنسانية لمن يريد ترجمة حرفية لـ Human Agency). وكي يكون فعله حرًا بالفعل، يفترض أن تتوافر فيه عناصر عدة، منها أن الإنسان قام به بناء على رغبته وإدراكه من دون إكراه[5]. هنا يثور نقاشٌ له معنًى عن مدى حرية الإنسان،

---

(4) ربما يصحّ هنا التذكير أن لدى الإنسان أسبابًا (Reasons) ومبررات (Justifications)، وأهدافًا وغايات (Purposes, Goals). لكن هذه كلها تتحوّل عللًا (Causes) فاعلة في سلسلة العلية الكونية.

(5) Theodore Sider, «Free Will and Determinism,» in: Earl Conee and =

مكتبة الفكر الجديد

وهل القيام بفعل سيئ بناءً على الإكراه يعفي الإنسان من مسؤوليته الأخلاقية؟ هل قتل إنسان بناءً على إكراه، أو على طاعة أمرٍ غير أخلاقي وجّهه ضابطٌ إلى جندي، يلغي المسؤولية الأخلاقية عن الشخص المكره؟ وهل الإنسان الذي تعرّض لخداع وغسل دماغ معفى من المسؤولية الأخلاقية لأنه لم يكن حرًا فعلًا في تحديد رغباته وقراراته، أم تبقى المسوؤلية الأخلاقية قائمة، وتُؤخَذ العوامل المخففة في الاعتبار في مرحلة حسابات العقوبة على الفعل الذي ارتكب[6]؟ هذه قضايا فلسفية أساسية لها أثر مباشر في القضاء والقانون، والممارسة الإنسانية بشكل عام؛ وتؤكد أهمية علم الأخلاق كجزءٍ لا يزال حيًا وحيويًا في الفلسفة، ولا سيما في تقاطعه مع فلسفة القانون.

شغلت هذه المسألة أرسطو في كتاباته الأخلاقية، ولا سيما حين حدّد طبيعة الفعل الذي يستحق اللوم أو المكافأة كفعل إرادي طوعي، ولا يدخل من ضمنه الفعل الناجم عن الجهل. كي يفعل الإنسان شيئًا ما طوعًا «يجب ألا يكون الإنسان جاهلًا من هو، وماذا يفعل، وعلى من أو ماذا يعمل، وما هي أداته، ولأي غاية، وكيف يقوم بما يقوم به، على الإنسان أن يكون مدركًا هذه الأمور كلها، أو

Theodore Sider, *Riddles of Existence: A Guided Tour of Metaphysics*, New Ed. = (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2014), pp. 123-131.

(6) انظر مثلًا معالجة هذا الموضوع في: Todd R. Long, «Information Manipulation and Moral Responsibility,» in: Christian Coons and Michael Weber, eds., *Manipulation: Theory and Practice* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2014), pp. 151-175.

إذ ينحاز بقوة إلى أن الإنسان يتحمّل المسؤولية عن أفعاله ما دام عاقلًا ومدركًا لها بغض النظر عن ظرف الإكراه أو الخداع.

مكتبة الفكر الجديد

واعيها كي نسمي فعله حرًا»[7]. يكفي حضور الوعي وإدراك الإنسان لما يفعل وأوضاع وأدوات فعله هنا لتحميله المسؤولية الأخلاقية، حتى لو كان ثمّة إكراه أو خداع. فالإكراه ربما يكون مخفِّفًا العقوبة، لكنه لا يلغي المسؤولية الأخلاقية، لأن الإنسان المُكره إذا كان واعيًا فعله يكون قد فضّل الفعل على العصيان، وتحمّل نتائج الفعل الأخلاقية، على تحمّل نتائج العصيان.

لا جديد في الحوار الفلسفي (ولا سيما الميتافيزيقي منه) عن الموضوع. لكن بوسع فلسفة الأخلاق والفلسفة السياسية أن تأتي بجديد في هذا السياق بطرح الأسئلة العملية في الأوضاع العينية التاريخية. لذلك، ليست الحرية قضية نظرية فلسفية في الفكر الليبرالي المعاصر، بل مسألة سياسة ومجتمع واقتصاد. وهي ملتصقة بالفرد الذي يُعرَّف أنّه مستقل ذاتيًا؛ أي يملك إرادة على ذاته. تفترض الليبرالية أن الإنسان كائن عاقل ورشيد، كما تشترط ذلك في الوقت ذاته كي تكون ممكنة. وليست الحرية الليبرالية إحدى النظريات في الحرية، بل تنفي ضرورة التنظير للحرية[8]، بافتراضها الإنسان العاقل الحرّ الإرادة. وتكمن المهمّة عند جون ستيوارت مِل في وضع حدود السلطة، والملاءَمة بين الحرية الفرديّة والسيطرة والرقابة الاجتماعيين والموازنة بينهما لمصلحة الأولى. أما مهمّة الدولة فهي حماية حريات الفرد ما لم تتعارض مع حرية الآخرين،

---

(7) Aristotle, «*The Nicomachian Ethics*,» Book III.1.111a 3-6, in: Aristotle, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Edited by Jonathan Barnes, Bollingen Series; 71:2, 2 vols., 6th ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), vol. 2, p. 1752.

(8) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط 4 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 71.

مكتبة الفكر الجديد

وقدس أقداسها حرية الرأي والتعبير. إن قمع الرأي الآخر، ومنه الإيمان والعقائد الدينية المختلفة، تفترض أن قامع الرأي شخص منزَّه من الخطأ، أو أن القيادة التي تملي الرأي والعقيدة معصومة عن الخطأ. وهذا افتراض يتضمّن زعمًا غير عقلاني[9].

عمومًا، تجاوز مِل في كتابه *On Liberty*، أفكار بنجامين كونستان وغيره من آباء الليبرالية في شأن قدسية المجال الخاص والملكية الخاصة إلى عدم الثقة بالسلطة عمومًا والإصرار على احترام الحريات الفردية، وأن الناس ليسوا مختلفين في أذواقهم وأهدافهم فحسب، بل يجب تشجيعهم على احتضان هذا الاختلاف وتغذيته؛ فمصادر إسعادهم وتوقعاتهم في شأن السعادة مختلفة[10]. في هذا الكتاب، رفض مِل منح الدولة أيّ سلطة أخلاقية ما عدا في الحالات التي يعد سلوك الإنسان ضارًا بحريات الآخرين. وليس من حقّ المجتمع محاسبة الإنسان على أفعاله إذا كانت تخصّه وحده[11].

يُنتقد التنظير الفلسفي للحرية في أنه غالبًا ما رافقه ضمور في التنظير في شأن الحريات الجزئية وممارستها. وفي أغلب الأحيان،

---

(9) من ضمن مقولات التفكير الليبرالي ضد شمولية فكرة الدولة التي تبدأ بالتجلّي عند هوبز، نجد عند ناصيف نصار تمييزًا آخرَ مهمًا، هو أن السلطة السياسية يفترض أن تكون سلطة سياسية، لا سلطة على كل شيء. فهي مثلًا ليست سلطة معرفية ولا تقرر الحقيقة، والسلطة الوالدية عندها تتراجع. وفي دنيا الإنسان، ليس ثمّة سلطة واحدة فوق السلطات كلها. انظر: ناصيف نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ط 2 (بيروت: دار أمواج، 2001)، ص 108-110.

(10) Edmund Fawcett, *Liberalism: The Life of an Idea* (Princeton: Princeton University Press, 2014), p. 92.

(11) John Stuart Mill, *On Liberty*, Edited with an Introd. by Alan S. Kahan, Bedford Series in History and Culture (Boston: Bedford/St. Martins, 2008), p. 27.

مكتبة الفكر الجديد

بُرّر قمع الحريات الجزئية العينية بالانصياع لضرورات تحقيق مطلقات (الخير المطلق، العدل المطلق، الحرية المطلقة) تتوق إليها الفلسفة منذ أفلاطون، ولا سيما حين تبدو الفضيلة ظلًا للخير الإلهي المتموضع على قمة النظام الكوني، والحرية البشرية كصورة من صور الحرية الإلهية المطلقة. وسبق أن بيّنا أن ثمّة تناقضًا بين المطلق والحرية.

ميّز مؤرخون مبكرًا بين مقاربتين للحرية: **أولاهما** ترى أن أساس الحرية في العفوية والأفعال الحرة الآتية من غياب الإكراه، **وثانيتهما** ترى أنها تتحقّق في السعي خلف هدف جماعي مطلق[12]. وأعتبر الثانية التي أثرت في الثورة الفرنسية من خلال فكر روسو وإيمانويل سييز، أساس الأنظمة الشمولية التي تدّعي نقل المجتمع إلى عهد جديد تسود فيه الحرية، وهي تضع، في أغلب الأحيان، خططًا جاهزة «عقلانية» لتطبيقها على المجتمع، وتخضع الفرد وحقوقه وحرياته لتصورات محددة لمصلحة المجموع وإرادته كأن المجتمع كيان قائم في ذاته فوق الأفراد[13]. ويميل ديفيد هيوم وآدم سميث وآدم فيرغسون وغيرهم من الفلاسفة الاسكتلنديين إلى رؤية الحوادث التاريخية وقائع وتطورات غير محكومة بخطة كونية من أي نوع، فلا يرون أن ثمّة قانونًا أو خطة مسبقة تحكمها. فالمؤسسات والأخلاق واللغة والقانون تطوّرت في عمليّة نمو وتراكم، وفي هذا

---

(12) Jacob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Secker and Warburg, 1952), p. 2.

(13) في هذا برأينا خلط بين تطلعات إلى الحرية باعتبارها قيمة ودافعًا للتحرّر من جهة، والنظريات شبه العلمية في تنظيم المجتمع، التي تقاطعت معها في حالات محددة، من جهة أخرى.

مكتبة الفكر الجديد

الإطار تطوّر العقل الإنساني أيضًا[14]. كما يرفضون فكرة وجود عقد اجتماعي سابق يتفق عليه بشرٌ في حالة الطبيعة من النوع الذي ألهم الثورة الفرنسية التي طلب منظّروها من مؤسسي الديمقراطية التصرّف كأنهم أفراد ينتقلون من حالة الطبيعة إلى تعاقد[15]. يتضمن هذا التحليل جانبًا من الصحة. لكنه يتجاهل إمكان التركيب بين فكرة الحرية الفلسفية أو المطلقة ومسألة الحريات. والحقيقة أن في حالات النجاح في تحويل الحرية قيمةً دافعة، لا بد من أن تعبّر عن نفسها بالحريات. كما أن ثمّة مبالغة في دور المفكرين التنويريين الاسكتلنديين؛ إذ يصعب علينا، مثلًا، تتبع الرابط بين فلسفاتهم وممارسة الحريات في الحياة البرلمانية الإنكليزية التي تطورت بالتدريج فعلًا من دون خطة مسبقة. فهل تمثّل فلسفاتهم حصادًا مبكرًا للتجربة، أم هي التي أوحت بها؟! ومن ناحية أخرى، هل يتحمّل روسو مسؤولية استخدام فلسفته في تبرير ممارسات شمولية تحت شعار الحرية؟ ثمّة قوى اجتماعية سياسية منظّمة تجعل من الفلسفة عقيدة، وتحوّل القيم المطلقة من موجّهة أفعال الإنسان النسبية إلى أيديولوجيا. هذا التحويل هو الذي يتحمّل المسؤولية. إن قابلية أي فلسفة للتحوّل إلى أيديولوجيا هي مشكلتها فعلًا، لكنها لا تتحمّل المسؤولية عن عملية تحويلها التي يقوم بها ممثلو قوى سياسية واجتماعية. وعلينا أيضًا أن نميّز بين نقاشٍ فلسفي في مكانه

---

(14) Friedrich A. von Hayek, *The Constitution of Liberty: The Definitive Edition*, Edited by Ronald Hamowy, Collected Works of F. A. Hayek; v. 17 (Chicago: University of Chicago Press, 2011), p. 112.

(15) المصدر نفسه، ص 113. يقصد هايك إيمانويل سييز (Emmanuel Joseph Sieyès) (1748-1836) مؤلف كتاب **الطبقة الثالثة** الذي أثر بشكل مباشر في الثوار الفرنسيين.

مكتبة الفكر الجديد

ولوائح الاتهام التي يعدّها مؤرخو الأفكار كأنهم يؤدون دور الادعاء العام في محكمة التاريخ. من حق السياسيين والأدباء والإعلاميين استعارة مصطلح «محكمة التاريخ» تصويريًا إذا شاءوا، لكن تأريخ الأفكار ليس محكمة، وليس مؤرخو الأفكار مدّعين عامين.

يقدَّم هيغل أنموذجًا للتنظير الفلسفي للحرية، ينتهي إلى خدمة أيديولوجيات تستخف بالحريات العينية. ففي محاضراته في فلسفة التاريخ جعل الحرية جوهر الإنسان لا في كيانه الملموس أو الاجتماعي التاريخي، بل في ماهيته، بمعنى أن الحرية هي العنصر المكوّن لمفهوم الإنسان. والإنسان يكتشف ذلك ويتعرّف إليه بالتدريج من خلال تقدّم تجليات العقل في التاريخ، حتى يلتقي الإنسان مع جوهره الكامن في الحرية. يناقش هيغل هذه العملية الأخيرة عند مناقشة الأخلاق. فبداية يحدّد الفرد الحرّ كذات؛ هي إرادة منعكسة بذاتها، وهو حرّ أخلاقيًا إذا كانت محددات إرادته خاصة به ويديرها هو. ويعتبر هيغل في كتابه أن هذه الحرية الذاتية الأخلاقية هو ما يعدُّ أوروبيًا حرية[16]. وتتخذ الحرية شكلًا موضوعيًا أولًا في الأخلاق الاجتماعية والأعراف، إذ تصبح الأخلاق فضيلة. وتتموضع في ثلاث مراحل: العائلة والمجتمع البرجوازي (حيث تظهر علاقات الأفراد في عموميتها في المجتمع المدني) والدولة (حيث تعي الروح ذاتها في واقع عضوي)[17]. تظهر الحرية بداية سالبة ضد التعسف الخارجي، أو كحرية موجبة في فعل شيء بناءً

(16) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,*» in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), Band. 3, § 503, p. 312.

(17) المصدر نفسه، الفقرتان 514-515، ص 318-319.

مكتبة الفكر الجديد

على إرادة اعتباطية فردية. أما الحقوق المحددة قانونيًا، الخصوصية منها والعمومية، فتسمى حريات. إن كل قانون «حقيقي» هو حرية من هذه الحريات، لأنه تحديد عقلاني للروح الموضوعية، وبهذا يشكل مضمونًا للحرية[18]. كتب هيغل أنه بات معروفًا أن تحديد حرية الفرد يجري بناءً على التوازن بينها وبين حريات الآخرين، وأن الدولة هي المخوّلة القيام بهذا التحديد. ويدل إمكان التجديد في حد ذاته على أن حريات الأفراد تُفهم كمفارقة وعشوائية. وفي هذا السياق، يعتبر هيغل التناقض بين الحرية والمساواة قائمًا على تقسيم سطحي[19].

بحسب محاضراته، يرى هيغل أن الاستبداد الشرقي يختَزل الحرية في شخص المستبد؛ فهو الحر الوحيد في مقابل رعايا محرومين من الحرية. وفي المقابل، تحقّقت حرية الأفراد في «البوليس» اليوناني، إذ حققوا ذواتهم في منجزات مدينتهم، واعتقدوا أنفسهم أحرارًا حتى عند إخضاعهم للفأل السيئ والمصير. ومن منظور هيغل، يعتبر إخضاع الناس إراداتهم لقوانين الدولة بمنزلة إخضاع عواطفهم ونوازعهم لسلطة العقل. وتتطور هذه العلاقة عبر التاريخ حتى يجد المواطن حريته في الدولة بشكلها الأكثر تطورًا في عصره (الدولة البروسية بحسب رأيه)[20]. وخلافًا للتفسيرات المحافظة لنسق هيغل، يعني هذا في منهجه الجدلي، المتمرد على

---

(18) المصدر نفسه، الفقرة 539، ص 333.

(19) المصدر نفسه، ص 334.

(20) مثل روسو، يعتقد هيغل أن الإنسان يكون حرًا بطاعته القوانين، ولا سيما تلك القوانين النابعة من إرادة المجموع والذاهبة لتحقيق مصالحهم.

مكتبة الفكر الجديد

نسقه، تقدّمًا لا يتوقّف عند نظام حكم بعينه، ويُبقي أنماط الدولة كلها في توتر مع مبدأ الحرية هذا المتحقّق فيها.

اختارت أيديولوجيات معينة الاستناد إلى المنهج الهيغلي في جدلية الحرية التي لا تقف عند حدٍ، وتنفي كل قيدٍ، وتمثّل أساسًا للحريات كما يبين هو ذاته، واختارت أخرى التوقّف عند نسقه الفلسفي الشامل حيث تتموضع الحرية في كل مرحلة كقوانين للدولة. تجمع فلسفة هيغل العنصرين، ولا يمكن فهمها إلا من خلال هذا الجمع.

المشكلة أن التنظير الفلسفي للحرية يقيّدها في مجالات عينية مثل السياسة والمجتمع في كل مرحلة من مراحل التطور، ويرفض الذاتوية الفرديّة التي تفترضها الليبرالية بديهيّة، مثلما تفترض الحرية أساسًا لممارسة هذه الفردية. لكن الحرية بشكل عام (الحرية المطلقة في تجلياتها العامة) تتموضع في الجماعة ثمّ في الدولة، وتحرّر الإنسان من ذاتيته.

تبنّت الماركسية هذه الحرية الجوهرانية بشكلٍ مقلوب، من دون أن يكون مصدرها الله طبعًا، فمصدرها هو الإنسان ذاته. بيد أن شرطَ تحقّقها زوال الاستغلال الاجتماعي، والعلم الذي يحرّر الإنسان من الخضوع للطبيعة[21]. لكن تحويل الفلسفة إلى أيديولوجيا بهذه الطريقة يشكّل غطاء فكريًا لحزبٍ سياسي، في

(21) هو المعنى الذي يجده إنغلز في كتابه ضد دوهرينغ لمقولة هيغل أن «الحرية هي وعيُ الضرورة»؛ فمعرفة القوانين العلمية تمكّن الإنسان من السيطرة عليها وتحقيق التقدّم، أي التحرّر من سيطرتها عليه.

مكتبة الفكر الجديد

شكل منظومة مغلقة مفروضة، تحوّل لاحقًا تبرير قمع الحريات في المجتمع والدوس على حرية الإنسان الفرد.

الحرية هي كذلك أساس الفلسفة الوجوديّة. إنها أساس وجود الإنسان في العالم، عند هايدغر، وصفته الرئيسة كقدرة على الاختيار؛ اختيار حقيقة ذاته. والحرية متطابقة مع وجوده المتجاوز[22]. الإنسان يوجد في هذا العالم بهدف الوجود فيه والقدرة على الوجود. هذه الأنويّة (Selfhood) (أو «الإنية» من الأنا (Self)) هي الحرية[23]. وشكل الحرية الأصلي أن يعي الإنسان أن في إمكانه الاختيار، وأنه يمكنه أن يختار ذاته[24]. و«الإنسان محكوم بالحرية» عند سارتر، ومسؤول عن العالم وعن نفسه كطريقته في الوجود، يتميّز من الأشياء بهذه الحرية الذاتية الراهنة، وغير المؤجلة خلافًا للماركسية والهيغلية. فالوجودية تعترف بالحرية الأوليّة للإنسان الفرد هنا والآن، وتنطلق منها، وتبقيها في الفرد. وهذا سبب تأثير الوجودية في الأدب بشكلٍ خاص. أما إيمان الإنسان بالحتميات على أنواعها، فيعتبر تبريرًا دفاعيًا لا شعوريًا ضد القلق واللايقين[25].

ليس غريبًا أن تتشارك مطلقات الحرية هذه مع مطلق اللاهوت في الموقف من الحريات الشخصية والمدنية والسياسية بدءًا من

---

(22) Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, Translated by Michael Heim (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 184.

(23) المصدر نفسه، ص 186.

(24) Martin Heidegger, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson (New York; Oxford: Blackwell, 1978), pp. 187, 197 and 343.

(25) انظر: محمد شبل الكومي، **الوجود والحرية بين الفلسفة والأدب**، تصدير محمد عناني (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص 368.

مكتبة الفكر الجديد

الاستخفاف بها وعدم إيلائها أهمية، وحتى اعتبارها خطرًا على الحرية المطلقة (المتمثلة مثلًا في وحدة الأمة أو الإيمان بالعقيدة أو بالوحدة الحزبية ضد العدو الطبقي). فالحرية باعتبارها تحررًا من الراهن الدنيوي المباشر الجزئي في خدمة مبدأ مطلق يعلو عليه، مثل الحرية المطلقة وقوانين التاريخ والخلاص النهائي وغيره، هي ترجمات فلسفية دنيوية وغالبًا تاريخانية (Historicism)، بالمعنى الدقيق للكلمة، لاعتبار الحرية الحقيقية هي العبودية المطلقة لله التي سبق أن ناقشناها.

لكن ثمّة فهمٌ آخر للحرية المطلقة لا يتلاءم مع هذا التفسير. الحرية المطلقة في هذه الحالة هي حرية الاختيار في حدّ ذاتها، لا مرحلة اجتماعية، أو عهدًا مثاليًا تصبو إليه الإنسانية ويمكن تبنيه كأيديولوجيا.

مثال على ذلك، نورد هنا حالة النقاش مع تعبيرات الحرية المطلقة عند سارتر، حيث توالت في كتاباته التعبيرات المطلقة عن الحرية؛ فالبشر عنده «أحرار مطلقًا»[26]، أو «أحرار بشكلٍ شاملٍ»[27]، أو «محكومون بالحرية»[28]، و«أحرار في كل الأحوال، في كلّ مكان وزمان»[29]، و«البشرُ أحرار إلى الأبد»[30]. والعبد حرٌّ

---

(26) Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Translated and with an Introd. by Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), p. 509.

(27) المصدر نفسه، ص 555.

(28) المصدر نفسه، ص 509.

(29) David Detmer, *Freedom as a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre* (La Salle, Ill.: Open Court, 1988), p. 36.

(30) Sartre, *Being and Nothingness*, p. 441.

مكتبة الفكر الجديد

مثل سيده[31]. يسهل، بالطبع، دحض أقوال سارتر هذه إذا فُهِمت على أن الحرية كلية الوجود، أو أن الإنسان كلي القدرة. فمن السهل تسمية عدد كبير من ضمن أعداد أكبر من القيود على الحرية، ويسهل أيضًا تبيين محدودية قدرة الإنسان على فعل ما يريد، وما يرغب فيه. ليس الإنسان حرًا في اختيار أيّ شي، فخياراته محدودة، ولا هو حر في فعل ما يريد فعلًا، والعبد ليس حرًا مثل سيده، والسجين ليس حرًا في التحرك أينما شاء، ويمكن بسهولة إظهار ذلك. ومن نافل القول إن أيّ مفكرٍ جادٍ يتحدث عن حرية مطلقة لا يقصد أن الإنسان كلي القدرة. في كل حال، سبق أن بيّنا في بداية النص أن ثمّة تعارضًا بين الحرية وكليّة القدرة من جهة، والحرية والمطلق، والحرية والكامل من جهة أخرى. فالإنسان حرٌ في أوضاع معينة. وهو/ هي ليس حرًا أن يكون ما يريد بالطبع، وليست الإمكانات كلها متاحة ليكون الإنسان شخصًا آخر، وغالبًا ما تكون احتمالات أن يكون خلافًا لما هو/ هي قليلة جدًا. فمثلًا حين نسمع عن عالمٍ أو عن شخصٍ من أصول متواضعة أصبح رئيسًا للولايات المتحدة، لا يمكننا أن نمنع أنفسنا من التساؤل: ماذا لو ولد هذا الشخص للأب والأم نفسيهما (أي بالجينات ذاتها)، لكن في بلدٍ آخر مثل أفغانستان أو اليمن أو كينيا أو نيجيريا في هذه المرحلة؟ لا شكّ في أن تغيّر الأوضاع يغيّر الخيارات ويحدّدها.

لكن الحرية تعني أن نعرف الواقع المحدد، ونعي الخيارات القائمة فيه. وحرية البشر ليست معطى، وإذا أصررنا على أن نعرف ما هو المعطى بخصوص حرية البشر، فسنجد أن المعطى هو عبوديتهم

(31) المصدر نفسه، ص 550.

مكتبة الفكر الجديد

للأوضاع والقوانين والمحددات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والبيئية... وغيرها، وعلى الإنسان أن يبحث عن الخيارات الممكنة ضمنها، وعن شروط تحرّره ضمن محددات الواقع هذه. على الإنسان أن يجد السبل للتحرّر ضمن المعطيات، أو أن يعمل على تغيير المعطيات كي تطرح أمامه خيارات أفضل.

الحرية ممكنة ضمن وقائع معطاة، أو معطيات (بعضهم يسميها بالعربية حقائق، لكننا نتحدث عن وقائع). ولا يمكن فهم الحرية عارية من المعطيات. فالخيارات ممكنة بناءً على معطيات ووقائع، ومن دونها يستحيل البحث في خيارات. فمن دون الوقائع لا توجد خيارات، ولا حرية وقدرة على النفي والاختيار؛ ومن دون الحرية الإنسانية لن يكون للوقائع والمعطيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها أي معنى[32]. فوعي الحرية، ووعي خيارات الإنسان المختلفة في مقاربة الوقائع هي التي تمنحها معنى؛ فالمعنى مشتق من علاقة الإنسان بالأشياء.

المثال المتطرف هو الحالة التي لا يمكن للإنسان تغييرها، وهي الإعاقة الجسديّة الدائمة؛ فشلل الجزء السفلي من الجسم مثلًا، يحدّ قدرة الإنسان على الحركة، ويمنعه مثلًا من أن يصبح عدّاءً، لكن الإنسان يختار هل يجعل من إعاقته أمرًا محتملًا أم غير محتمل، يخفيه أم لا يخفيه، هل يختار أن يتدرب ليقضي بعض حاجاته وحده، وهل سيعمل في وظيفة متاحة، وهل سيختار تنمية ميلٍ ما لديه في إطار هذه الإعاقة، مثل أن يستمع إلى الموسيقى بكثرة، أو

(32) المصدر نفسه، ص 495-496.

مكتبة الفكر الجديد

يكثر من القراءة؟ هذه كلها خيارات ضمن وضعٍ معطى. لكن ليست الأوضاع متساوية أو متشابهة من حيث الصعوبة ودرجة التحمّل التي تتطلبها من الإنسان. فالإنسان غير المعوّق يمكنه بسهولة التحدّث عن خيارات المعوّق، لكنه لا يدرك مدى الصعوبة الكامنة فيها. الأمر الأكيد هو أن الأوضاع تطرح خيارات مختلفة لمقاربات مختلفة.

توجد الحرية دائمًا كأمر محدّد لأنها اختيار، وكل اختيار يفترض نفيًا. لا يوجد اختيار لانهائي، فهو فعل نهائي. من هنا، فإن الحرية حرّة فعلًا بإعادة تشكيلها الوقائع كمحدداتٍ لها وكمصدر لخيارات، وهي التي تجعل لها معنى. وهذا يعني أن الحرية المطلقة ليست هي الحرية المحدودة، فالإطلاق هنا هو أن الإنسان حرٌ بشكلٍ مطلق في الاختيار بين اختياراتٍ ممكنة أو معطاة فحسب، وليس حرًا بشكل مطلق بين خيارات غير نهائية. من هنا، فإن المطلق هو في الواقع نسبي، إن قدرة الاختيار هنا مطلقة، فلا شيء يحدّد قدرتي أن أستقيل من الحياة بسبب الشلل أو أن أواجه الحياة. حرية الاختيار مطلقة، لكن الخيارات محدودة بالأوضاع والمعطيات؛ فخيارات المشلول لا تتضمن ممارسة الرقص، ذلك أن المعطيات تحدّد الخيارات، وتقاوم حتى حرية الاختيار أحيانًا؛ الأمر الذي من شأنه أن يصعّبه أو يسهّله، لكنه لا يقلّل من كون حرية الاختيار بين الخيارات الممكنة حرية مطلقة. هذا الفهم للمطلق لا يتناقض مع نسبية الحريات.

كلّ حرية هي حرية متموضعة؛ أي قائمة في وضع أو حالة معيّنة. وإذا كان المطلق هنا هو نقيض الوضع أو الحالة العينيّة، فلا توجد حرية مطلقة. ولأن الإنسان موجود في وضع معيّن، فهو لا يستطيع أن يفعل كل ما يريد؛ فالوضع يحدّد الإنسان في خياراته،

مكتبة الفكر الجديد

وتتغيّر الخيارات مع تغيّر الأوضاع. إذا اختار الإنسان أن يتطوّع في الجيش، فهذا خيار حر، لكنه يختلف تمامًا عن خياره أن يترك الجيش بعد تطوّعه، حيث يصبح الخيار خيارًا بين البقاء في الجيش أوالسجن. فخيارات الجندي في الجيش غير خيارات الشخص المدني[33]. وفضلًا عن ذلك، يحدّد الوضع أو الحالة الإمكانات، إلا أنه لا يقرّرها. ربما يُفضّل المرء السجن مثلًا أو حتى الموت على الاستمرار في الخدمة العسكرية، إذا كانت الخدمة العسكرية تعني ارتكاب جرائم. الخيار صعب طبعًا، وجعله الإنسان أصعب حين تطوّع في الجيش، لكن الخيار، بين أن يبقى في الجيش أو أن يسجن بسبب العصيان، خيار مطلق، ولا شيء يحدّده. وهذا هو المقصود بالحرية المطلقة.

ربما يواجه مناضل وطني أو ديمقراطي وضعًا يضطر فيه إلى الاختيار بين التعرّض للسجن أو المنفى. وهي دوامة شائعة تواجه المناضل. ربما يرى بعضهم أن السجن أفضل لأنه يتحوّل رمزًا. ويرى آخرون أن السجن موت واستسلام للسلطة، والمنفى يضمن حدًا أدنى من الحرية لمواصلة الإنتاج والعمل والتأثير؛ فالسجن ليس هدفًا. إذا اقتربت قوات الأمن من معرفة مكان إقامته، فسيكون عليه أن يختار بين تسليم نفسه ومحاولة الهرب والتملّص من الاعتقال. وإذا اعتُقل فسيواجه دوامة الصمود في التحقيق أو الاعتراف ... وهكذا.

أن يكون المرء في جهاز أمن دولة قمعية، فإنه يجعل خياراته

---

(33) Detmer, p. 47.

مكتبة الفكر الجديد

محدودة جدًا ومحفوفة بالمخاطر. لكن ساعة الحقيقة - حين يُطلب منه تنفيذ أمر تعذيب إنسان أو اغتيال معارض سياسي - تضعه أمام خياريْن: إما تنفيذ الأمر أو عدم تنفيذه. مثل هذا الوضع لا يواجهه شخص لا يخدم في جهاز أمني، ولو واجهه فإنه لن يقف أمام خيارات بهذه الحدّة، تكون في النهاية خيارًا بين خيارات مثل الفصل من العمل أو دخول السجن أو حتى الموت من جهة، وارتكاب جريمة قتل من جهة أخرى.

أوردنا هنا خيارات من حالات متطرّفة، لكن ما يواجهه الإنسان في حياته اليومية العائلية والمهنية هي خيارات من نوع أقلّ دراماتيكية، لكنها لا تقل مصيرية بالنسبة إلى حياته. وربما يواجه أيضًا أسئلة: هل ينحاز إلى الحرية باعتبارها قيمة؟ هل ينحاز إلى الاستبداد أم يرفض قمع استقلالية الإنسان؟ هل ينحاز إلى حقوق المواطن المدنية كيلا يعتقل من دون سبب أو إجراء قانوني ملزم ولا يتعرّض للتعذيب، ويمكنه التعبير عن رأيه بحرية، أم ينحاز إلى الدكتاتورية والدولة الأمنية؟

مكتبة الفكر الجديد

- 6 -

بعض الأسئلة العملية الكبرى

مكتبة الفكر الجديد

يتضح مما سبق أن هذه المقالة في الحرية واجهت صعوبة في إيجاد جدوى من البحث في «الحرية» كأنها مفهومٌ قائمٌ بذاته، وقامت بتوضيح هذه الصعوبة. فلا وجود لـ«مفهوم الحرية» في العلوم الاجتماعية والإنسانية عمومًا، وربما يصلح كمفهوم في علم الأخلاق. وخلافًا للمفردة والمصطلح، يفترض أن يمدَّ المفهومُ الباحثَ في هذه العلوم بأداة تحليلية لفهم الظواهر. صحيحٌ أن ثمّة إشكاليات مهمّة تثيرها مناقشة «مفهوم الحرية»؛ إذ نجد أنفسنا نناقش معاني اللفظ التي يمكن تتبّعها، لكن المفاهيم التي يمكن تطويرها فهي مثلًا «حرية الإرادة» و«الحرية السياسية» و«الحرية المدنية»... وغيرها. أما «الحرية» في حد ذاتها، فهي كما أسلفتُ شرطٌ لعالم القيم، وهذا الشرط هو استقلالية الإنسان، وصنع خياراته بعقله وإرادته، وتتحول هذه قيمةً في مجتمعٍ ما، وتتخذ أشكالًا مختلفة. ويفيد تطوير مفهوم الحرية إذا كان القصد منه تفسير التطور التاريخي لاستقلالية الإنسان الفرد وتحوّلها قيمةً في علم الأخلاق الذي لا يزال قسمًا من الفلسفة، وربما في علم القانون أيضًا.

نقول ذلك على الرغم من وجود كتبٍ مفيدة تحمل هذا العنوان، وتفيد في مجالات كثيرة، من ضمنها: تطوّر دلالة اللفظ تاريخيًا، علاقة الدلالات المختلفة بالواقع الاجتماعي، تعدّد المعاني، أنواع الحرية، لكنها لا تطوِّر مفهوم الحرية كأداة تحليلية. وهذا أمر غير مطلوب، برأيي، في كل حال.

مكتبة الفكر الجديد

تكمن المهمة المعقّدة في تشخيص المسائل ذات الصلة بمسألة الحرية والحريات في الواقع العربي المعاصر.

إن تحميل عدم مثابرة مفكري النهضة وتلفيقيتهم (الضرورية، بحسب رأيي) مسؤولية مأزق الحريات في أقطار الوطن العربي، تنطلق من طرحٍ مقلوبٍ، يتجنب، غالبًا، مناقشة الأنظمة السياسية الاستبدادية نفسها التي نعتبر تأثير مفكري النهضة في عملية نشوئها محدودًا. وهو لا ينطلق من الواقع الاجتماعي السياسي، بل من نقد عدم جذرية المفكرين في موقفهم من الحرية[1]، مبالِغًا في تقديره تأثير هذه الأفكار.

نرى أن على المثقف الذي ينتقد مفكري النهضة أن يسأل نفسه: هل يطرح أسئلة الحرية في عصره وواقعه الراهن بجذرية أكبر؟ إذ يجد بعض المثقفين المهمة الرئيسة في ما يتعلق بسؤال الحرية في رفض القدرية الدينية التي تمثّل عائقًا أمام تطوّر التفكير العربي بالحرية. وهذا طرح وجهد قديمان لا تجديد فيهما. والقضية مع التفكير القدري الديني ما عادت مسألة نظرية، حيث حُسمت منذ فترة طويلة، وما ينتظر الحسم هو قضايا اجتماعية وسياسية، يساهم حسمها في وضع حدٍ لانتشار هذا النوع من التفكير. والسؤال: هل طرحُ سؤال القدرية الدينية كعائق رئيس أمام الحريات في ظل

(1) نجد في المقابل أمثلة كثيرة لدى كتاب اعتبروا مفكري النهضة أعلامًا للحرية. ومن ذلك كتاب مبكر نسبيًا لقدري قلعجي (1917-1986) بعنوان **ثلاثة من أعلام الحرية**، يتناول فيه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وسعد زغلول. ويعتبر فيه رسالة الأفغاني التاريخية تحرير البلدان المشرقية من الاستعمار الغربي والحكم الاستبدادي. انظر: قدري قلعجي، **ثلاثة من أعلام الحرية: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، سعد زغلول** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1994)، ص 23.

مكتبة الفكر الجديد

استبداد علماني هو جهد أكثر جذرية في عصرنا من جهد النهضويين في عصرهم؟

من ناحية أخرى، يُكثر مثقفون إسلاميون من إبراز مساوئ الديمقراطية في الغرب ومثالبها وزيف الحرية التي تدّعي أنها تحرسها. فهل التركيز على مساوئ الديمقراطيات الغربية من باحث يعادي الاستبداد العلماني ويؤيد الاستبداد إذا كان يرتدي رداء الدين، هو موقف جذري من الحرية؟ إنه يدعي كشف «زيف الحرية» لأنه يعارض الحريات الشخصية والمدنية والسياسية أصلًا، لا لأنه يدافع عن «حرية حقيقية» ما.

لا شك في أن التحديات التي تواجه المجتمعات العربية تتعلق بشكل أو آخر بمسألة الحرية واحترام عقل الإنسان العربي وإرادته. والحديث هنا عن مسائل متعلقة بالمجتمع والدولة والثقافة السائدة في المجتمع وأيديولوجيا الحكم على حدٍ سواء. إن الأسئلةَ العملية الكبرى المشتقة من النقاشات أعلاه ومن تحديات الحرية في الواقع كثيرة، وسنحاول أن نثير هنا بعضها، فنعالجها بأفكار موجزة تصلح عناوين لإجابات ممكنة، وفرضيات تشكّل دعوة إلى بحوث مستقبلية.

- أولًا: ما نوع الوعي اللازم لممارسة الحريات السياسية؟ أتشترط ممارستها بها أم أن ممارسة الحرية هي شرط لتطوّر هذا الوعي؟

سبق أن قرنا الحرية بالمسوؤلية. وتتطلب ممارسة الحريات السياسية - كحريات مدنية تُترجم إلى حرية سياسية من خلال

مكتبة الفكر الجديد

ممارسة حق التنظيم السياسي والدعوة إلى دعمه وتأييده، وكحقوق سياسية تنظم ممارسة التأثير بدءًا بممارسة حق الانتخاب وحتى حق الترشّح - درجة من المسؤولية عن هذه الحرية. والمسؤولية مقرونة بالوعي والإدراك لشروط ممارسة الحرية وتبعات خيارات الإنسان الحر الإرادة. وليس المقصود بالوعي اللازم لممارسة الحريات السياسية درجة أكاديمية في هذا الموضوع العلمي أو ذاك، بل المقصود هو الوعي بالمجال العمومي، وبواجبات الفرد وحقوقه، والتعرّف إلى معنى احترام حريات الآخرين. ويتألف الوعي المطلوب توافره من القدرة على ربط الاستقلالية الذاتية للفرد بمصالح المجتمع كله، والاقتناع بجدوى المشاركة السياسية للتأثير في مصير المجتمع والفرد، واحترام حقوق الآخرين وحرياتهم كمواطنين، واحترام حكم القانون والمساواة أمام القانون، وحكم الأغلبية وحق الأقلية في أن تصل بدورها إلى الحكم، ورفض إملاء الرأي السياسي على الآخرين بالقوة، أو استخدام جهاز الدولة لهذا الغرض.

ليس الوصول إلى هذه الدرجات من الوعي ممكنًا من دون ممارسة حريات مثل حرية الرأي والتعبير والاجتماع والاتحاد وحقّ الوصول إلى المعلومات... وغيرها من الحريات المدنية. ولا يُختزل التثقيف بممارسة الحريات بمسؤولية من خلال إتاحة الدولة المجال للأفراد لممارستها. فهذه، إذا بقيت مسؤولية الدولة وحدها، تبقى تراوح بين الإتاحة والمنع على نطاق واسع. فليس بيد الدولة، بوصفها سلطة علاج لمسألة غياب الوعي بالمسؤولية، سوى الحرمان من الحرية؛ ما يفسح المجال لإساءة استخدام هذه السلطة، بعد إساءة تقدير المسؤولية والوعي، ولا سيما عند من يعارض النظام القائم. لهذا لا بد من مشاركة المؤسسات الاجتماعية

مكتبة الفكر الجديد

والسياسية كلها، ومنها الأحزاب، للاضطلاع بهذه المهمة، أي مهمة صوغ الوعي بالمسؤولية عن الحرية. فباستطاعة المؤسسات والاتحادات على أنواعها أن تساهم في تنشئة المواطن وتعويده ممارسة الحريات وتحمّل مسؤوليتها.

إذًا، يُفترض أن يُضمَن بداية قبولُ هذه المؤسسات فكرة الحريات وضرورة احترامها، وتوافر نخبة من الأفراد الفاعلين الديمقراطيين المتلزمين مبادئ الديمقراطية، وأهمها الحريات والحقوق التي تحميها. المهم في المراحل الأولى، برأيي، مدى التزام النخب المدنية والسياسية الحريات، وقدرتها على التثقيف بها، ومنها تقديم الأنموذج. ويصعب التكهّن بالتزام مجتمع ما الحريات المدنية والسياسية وحمايتها قبل السماح لأفراده بالمشاركة في صنع القرار، إذا لم يكن التزامها من النخبة راسخًا. وكل من وقف على عملية التغيير في بلدان الوطن العربي حديثًا، صُدم من اكتشاف خفّةٍ بالتزام النخب السياسية عمليًا الديمقراطية، على الرغم من تفضيلها المعلن نظريًا، واستخفافها بالحريات إذا كان الأمر متعلقًا بحرمان الخصم السياسي منها.

هل تُمنح الحرية لمن يعترفون بالحرية كمبدأ وبالحريات للآخرين فحسب؟ تتبع الإجابة عن السؤال الأول أن الحرية تُمنح لمن يعترفون بالحرية كمبدأ، وبحريات الآخرين وضرورة احترامها، لكن لا كأفراد بل كمؤسسات وروابط واتحادات، ومنها، ربما قبل ذلك كله، الأحزاب؛ إذ يمكن استجواب كل فردٍ ومعرفة مواقفه من الحرية قبل منحه الحرية، ولا طائل يُرجى من هذا الجهد. ما يمكن فحصه هو موقف المؤسسات والجمعيات والاتحادات التي تنظّم

مكتبة الفكر الجديد

الأفراد وتثقفهم وتقودهم إلى الفعل في المجال العمومي. من المهم أن يكون منح الحريات لهذه المؤسسات (كمؤسسات طوعية متشكلة ولا كأفراد)، مشروطًا باعترافها بالحريات كمبدأ.

حريات الأفراد كمواطنين شرط الديمقراطية الليبرالية، وهي معطى كجزءٍ من حقوق المواطنة الحديثة، أما الاعتراف بحريات الشخصية الاعتبارية لمؤسسة أو اتحاد، فيفترض أن يكون مشروطًا بقبولها مبادئ الحرية وباحترامها حريات الآخرين.

هذا مدخل مقترح ممكن للخروج من دوامة سؤال: أيهما أسبق ممارسة الحريات السياسية أم درجة الوعي بالمسؤولية؟ ثبت أن حرمان المواطنين المطلق من ممارسة العمل السياسي والنقابي والتنظيمي بشكلٍ عام يمنع نشوء مثل هذا الوعي. وأكدت التجربة ذلك في بلدان مثل ليبيا وسورية والعراق. وثبت أن توافر هامش من الحريات في ظل نظام سلطوي يساهم في تعويد فئات أوسع من الناس ممارستها، وينعكس ذلك على مستوى تحمّلهم المسؤولية في مراحل الانتقال الديمقراطي.

لا يعي الأفراد المسؤولية التي تشترطها ممارسة الحريات السياسية إلا إذا مارسوها وتدربوا عليها بالتجربة والخطأ. وفي هذا مجازفة كبيرة ربما تودي بالتجربة الديمقراطية نفسها. ومن هنا، لا بد من حلقات وسيطة في تنشئة الفرد وتدريبه من خلال الممارسة في اتحادات وروابط طوعية طالبية ونقابية، وفي السلطات المحلية والبلديات، وفي فتح المجال للتعبير عن الرأي في وسائل الإعلام وغيرها، وفي الاشتراط أن تكون النخبة المنظمة والمشاركة في صنع القرار، في الحكم أو المعارضة ملتزمة المسؤولية التي تتطلبها

مكتبة الفكر الجديد

الحرية السياسية، ومنها احترام مبادئ النظام الديمقراطي، ولا سيما الحريات. وهذه الحلقات الوسيطة هي المؤسسات والمسارات التي تعمل على تنظيم الناس وتنشئتهم لناحية الثقافة السياسية بالتدريج، كما أنها تمثلهم أيضًا.

- ثانيًا: إذا وقعت المفاضلة بين الاستقرار وحفظ الحياة من جهة والحرية من جهة أخرى، فأيهما نختار؟

يُطرح هذا السؤال الراهن في المجتمعات العربية لدواعٍ معروفة تتعلق بالعنف السلطوي الذي يواجَه به مطلب التغيير، أو باحتمال انهيار الهيئة الاجتماعية إلى مكوناتها في حالة الثورة والهزات الكبرى، وحتى إذا اتخذت إجراءات ترمي إلى الإصلاح الجذري، نتيجة ضعف النظام. ومن المعروف أن الأنظمة الحاكمة تميل إلى تخيير المحكومين بين الاستبداد والفوضى.

لكنه، مع ذلك، سؤالٌ وهمي. فمن يعارض منح الناس الحريات المدنية والسياسية لا يدّعي عادة تأييد الظلم، بل يقابل الحرية بقيمة أخرى مثل الوطنية أو الاستقرار والحفاظ على الأمن. فهو يتهم مطالب الحريات المدنية والسياسية بأنها مؤامرة خارجية، ملوحًا برايةِ الوطنية في مقابل رايات الحرية، كأن الحريات المدنية والسياسية لا يمكن إلا أن تكون فكرة أجنبية مغرضة، وجزءًا من مؤامرة خارجية مزمنة، ومثلها حقوق الإنسان، فالوطنية تعني الاستبداد. أما حين يُطرح الاستقرار والأمن في مقابل الحرية، فما يُطرح هو الحق في الحياة في مقابل التمتع بالحريات على أنواعها، التي ترجح احتمالات الحرب والموت.

مكتبة الفكر الجديد

عمومًا، ثبت أن الناس يكونون أكثر وطنية في الدولة الديمقراطية، حيث تعزّز الحريات الانتماء إلى الوطن والجماعة الوطنية وكذلك واجب الدفاع عنها. وثبت أنه يسهل على «العدو الخارجي» تجنيد عملاء من بين صفوف شعب خاضع للاستبداد غير مقتنع به ومغترب عنه، وأنه يصعب ذلك في دولة تتيح لمواطنيها ممارسة انتماءٍ مباشرٍ إلى الدولة، ما يضيّق الفجوة بين الدولة والوطن بالمشاركة ومن خلال ممارسة الحقوق والتعبير عن الذات الذي تتيحه الحريات، ومن خلال سن قوانين وأنظمة تحترمهم كبشر ومواطنين. ومن المفيد أن نجري فحصًا عبر مسحٍ لعدد العملاء الذين نجح العرب في تجنيدهم من بين الإسرائيليين للتجسس لمصلحة هذه الدولة أو تلك في مرحلة احتدام الصراع العربي - الإسرائيلي، في مقابل جهة أخرى عدد العرب الذين جنّدتهم إسرائيل في المرحلة ذاتها. وينطبق هذا على الولايات المتحدة في مراحل الصراع معها. لا مفاضلة بين الوطنية والحريات المدنية والسياسية، بل ثمّة علاقة موجبة مباشرة بينهما.

حين يصبح مطلب الحريات مكلفًا إلى درجة الحرب الأهلية والفوضى، تُطرَحُ المفاضلةُ بين قيمة الحرية وقيمة الحياة[2].

(2) يحضرنا هنا مقطع فيديو تكرر بثه في وسائل الإعلام لجندي سوري يضرب مواطنًا سوريًا في بدايات الثورة ويسأله وهو يرفسه بقدمه، أو يضربه بعصا أو غير ذلك من صنوف التعذيب: «هاي الحرية اللي بدك ياها؟» (هل هذه هي الحرية التي تريدها؟)؛ تكرّر هذا المشهد كثيرًا، ما كان يشي بوجود نهج في طرح السؤال، ولا سيما أنّ التصوير في غرف التحقيق، والتسريب إلى الإعلام، هو من فعل أشخاص ينتمون إلى الطرف الذي يضرب ويطرح السؤال. ويُفترض أن يستنتج الشخص الذي يُضرب عبرة بسيطة، تتلخص بربط مطلب الحرية بالضرب الذي ينهال عليه والإذلال الذي

مكتبة الفكر الجديد

والحقيقة أنه لا توجد مفاضلة كهذه. فللظلم ثمنٌ باهظٌ جدًا على مستوى حياة الناس نفسها في الأمد البعيد، فضلًا عن نوعية الحياة في ذلّ العبودية على أنواعها، والمعاناة في ظل القمع والخوف من التعرّض لعسف السلطة الحاكمة. ويمكن أن يواجَه الفردُ بهذا الخيار حتى على مستوى ردعه عن التمسك بحريته الشخصية حين يدرك الثمن الاجتماعي لممارستها في أوضاع اجتماعية معينة، حيث يكون ثمنُ الحريةِ الشخصيةِ العزلةَ الاجتماعيةَ والحرمان الديني (أو ما يشابهه)، وربما يكون فقدان العائلة والأقارب والأصدقاء من عواقب هذه الممارسة.

لا تقوم هنا مفاضلةٌ بين القيم، وما يفترض أن يثار فعلًا هو سؤال عيني متعلق بواقعية تحقيق مطلب الحريات. ففي مثل هذه الحالة، يكون الناس مستعدين لتقديم التضحيات من أجلها في مواجهة عنف النظام، ولا تذهب تضحياتهم سدى. وفي هذه الحالة يكون السؤال المتعلق بالاستعداد للتضحية من أجل الحرية سؤالًا فرديًا يقرر الإنسان فيه لنفسه.

يبرّر المستبدون وأنصارهم رفضهم تحقيق الحريات بمخاطر الفوضى والفتن، ويؤكدون الاستقرار باعتباره قيمة، لكنهم يعنون في الواقع استقرار نظام حكمهم وقبول الناس واقع الظلم، وتهديدهم بالقمع والردود التي سيستدعيها، أو تفاعل عملية التغيير

= يتعرّض له في هذه اللحظة التعيسة. فهذا هو ثمن المطالبة بالحرية، ومن ثمّ من الأفضل التخلي عن المطلب. والتناقض سافرٌ في هذا السؤال الرهيب إلى درجة البداهة. فغياب الحرية هو الذي يمكّن الجلاد من ممارسة هذا التعذيب وهذا التخيير لضحيته، ومطلب الحرية يهدف إلى تغيير هذا الواقع بالذات.

مكتبة الفكر الجديد

في مجتمعات غير مندمجة مواطنيًا ربما تنقسم على طول خطوط الانتماء جماعات وشائجية. ليست ثمّة مفاضلة بين قيمة وأخرى هنا، بل ابتزاز المحكومين بالتهديد بالفوضى والفتن التي يخشاها الناس أكثر من خشيتهم من الاستبداد. أما احتمالات الانهيار الاجتماعي والحرب الأهلية فيمكن حسابها. وبرأيي المتواضع، كان من الممكن مثلًا حساب احتمالات التشظّي الطائفي والإثني في سورية بناءً على تجربة العراق ولبنان المحيطيْن بها، وكذلك بناءً على عِلم قوى التغيير بطبيعة النظام وعنفه واستدعائه العصبيات الطائفية في مواجهة احتمال فقدان السلطة. لكن هذه لم تُطرح كخياراتٍ بسبب غياب إرادة واعية. فالتفكير في الخيارات وعواقبها ممكنٌ لو كان ثمّة فاعل سياسي (معارضة موحّدة مثلًا) يضع استراتيجيات النضال من أجل التغيير وتوجّهها.

إنّ المسؤولية الملقاة على عاتق أي فاعلٍ اجتماعي يسعى من أجل التغيير، هي وعي الخيارات وعواقبها، والتأكد من توافر برنامجٍ لنظامٍ بديلٍ من الاستبداد يضمن الحريات، ومن واقعية هذا البرنامج. بعد ذلك يصبح القرار في شأن تقديم التضحية مسؤولية الفرد، وذلك بموجب مسلّمات الحرية الأولى التي تمنحه مثل هذا الحق على نفسه وجسده. تؤدي ممارسة الحرية إلى أخطاء، وربما إلى كوارث. لكن، لتصحيح المشكلات الناجمة عن استخدام الحرية، سنحتاج إلى حرية، مثلما نحتاج إلى عقل لتصحيح أخطاء العقل. فالطريق الأصعب والأضمن للتوصل إلى الحقيقة تمر من خلال حرية التفكير وتبادل الآراء والحوار العقلاني الحرّ بين التصورات

مكتبة الفكر الجديد

والأفكار والحجج المختلفة، غير المقيّد بغير العقل[3]. هذا هو المعنى الذي أقبله لمقولة هايدغر أن الحرية علّة العقل والحقيقة معًا[4]، وليس المعنى الأنطولوجي الذي يبدأ من أن التفكير في حدّ ذاته تحرّر من المادة، وينتهي بمقولة أن الحرية التقاءُ الذات مع حقيقتها (الأصالة). فهذا لا حاجة إليه هنا.

يتحمّل من يدعو إلى النضال لتحقيق الحريات مسؤولية التمييز بين القوى التي تدعو إلى التغيير من أجل تأسيس الحريات، وتلك التي تدعو إلى التغيير من أجل تأسيس استبدادٍ بديل. ولا عذر لمن يدعو الناس إلى التضحية ضد استبداد، ويخفي عن الناس حقيقة القوى المطروحة كبديل منه، ولا سيما عندما يُدعى الناس إلى الانحياز إلى خيارات ربما يدفعون حيواتهم ثمنًا لها.

في مرحلة مبكرة، شخّص الكواكبي مأساة استبدال استبدادٍ باستبداد في حالة عدم تذوّت قيم الحرية ومبادئها بعد أن اعتاد الناس العبودية، فربما تطيح الثورة مستبدًا «بسوق مستبدٍ آخر تتوسم فيه أنه أقوى شوكة من المستبد الأول، فإذا نجحت لا يغسل هذا السائق يديه إلا بماء الاستبداد، فلا تستفيد أيضًا شيئًا، إنما تستبدل مرضًا مزمنًا بمرضٍ حدّ، وربما تنال الحرية عفوًا، فكذلك لا تستفيد منها شيئًا لأنها لا تعرف طعمها فلا تهتم بحفظها، فلا تلبث الحرية أن تنقلب إلى فوضى ... ولهذا قرّر الحكماء أنّ الحرية التي تنفع

(3) أو كما كتب علال الفاسي «إن دواء الحرية صعب، ولكنه وحده الدواء الصحيح». انظر: علال الفاسي، **النقد الذاتي** (القاهرة: المطبعة العالمية، 1952)، ص 54.

(4) محمد المصباحي، «رهان الحرية في العالم العربي،» في: محمد المصباحي، منسق، **رهانات الفلسفة العربية المعاصرة**، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 165 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010)، ص 97.

مكتبة الفكر الجديد

الأمة هي التي تحصل عليها بعد الاستعداد لقبولها، وأما التي تحصل على أثر ثورة حمقاء فقلما تفيد شيئًا، لأنّ الثورة، غالبًا، تكتفي بقطع شجرة الاستبداد ولا تقتلع جذورها، فلا تلبث أن تنبت وتنمو وتعود أقوى مما كانت أولًا»[5].

- ثالثًا: هل ثمّة علاقة بين الحريات الشخصية والحريات المدنية والسياسية؟ وهل تصحّ التضحية بالحريات المدنية والسياسية لغرض الحفاظ على الحريات الشخصية؟ وهل تحرير المجتمع والفرد من الإملاءات الدينية يكفي كي يمارس الإنسان حريته؟

يعتري الإنسان المتحرّر اجتماعيًا (أقصد في سلوكه الشخصي المتخفف من عبء التقاليد والفرائض الدينية وقيمه غير المحافظة على صعيد المجتمع) قلقٌ من المجازفة في أن تؤدي ممارسة الحريات السياسية من خلال حق مشاركة المواطنين جميعًا إلى صعود قوى سياسية إلى الحكم تقيّد الحريات الشخصية، ولا نقصد حرية العقيدة بالتحديد، بل نقصد حق اختيار نمط الحياة عمومًا. فثمّة قوى سياسية منظمة تطرح نفسها بديلًا من قادة الدول، ترغب (بدرجات مختلفة) في فرض نمط حياة على الناس. وتسعى إلى الخلط بين المجالين الخاص والعام من منطلقات دينية؛ ما يتيح لها التدخّل في سلوك الناس اليومي، مثل مأكلهم وملبسهم. يحاول بعض هذه القوى فرض نمط حياة على الناس بالإكراه، حتى وهو في المعارضة، كأنه سلطة اجتماعية احتلت الفراغ الذي أخلته الجماعات العضوية كالقبيلة والعائلة الممتدة

(5) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2001)، والاقتباس أعلاه في خاتمته.

مكتبة الفكر الجديد

والجماعة القروية الأهلية، واستولت على عرش العرف والعادة في مجتمع الجماهير.

في المقابل، ثمّة أنظمة «علمانية» جدًا تردّ على المواطن الذي يتجرّأ على التدخّل في المجال العمومي بالولوج إلى مجاله الخاص باعتقاله من دون محاكمة وبتفتيش منزله وممارسة العنف الجسدي واللفظي ضده، وبفرض الرقابة على تحركاته والتنصت على اتصالاته، حتى الشخصية، لا لجمع المعلومات عن مواقفه وأفكاره وصداقاته فحسب، بل لجمع المعلومات عن خصوصياته الشخصية لغرض التشهير به أيضًا. وتحوّل التشهير من جناية فردية يُفترض أن يُحاكم عليه الشخص الذي يلوث سمعة شخصٍ آخر بنشر معلومات غير صحيحة، إلى إحدى أدوات القمع التي تنحطّ إليها أنظمة القمع ضد معارضيها. وقلّما يلفت هذا النوع من انتهاك مجال الفرد الخاص «الليبراليين» (أقصد الذين يرون القوى السياسية من زاوية الحفاظ على نمط حياتهم) كحالة من التدخل في خصوصية المواطن.

يزيد اهتمام الناس بحرياتهم الشخصية كلما ارتفع مستوى معيشتهم ويزيد وعيهم وشعورهم باستقلالية الشخصية. لكن لا يفترض أن يغيب عن البال، إضافة إلى ذلك، أن ثمّة قيمًا تقليدية قائمة قبل هذا التطور، ويمكن ترجمتها إلى حريات شخصية في الحداثة. إنها القيم التقليدية المتعلقة بحرمة المنزل والعائلة.

في مرحلة لا تزال فيها الحريات الشخصية مهدّدة، لا بد من التعامل مع هذه المسألة عمليًا بطرحها كمطلبٍ في مجال الصراع السياسي، وباشتراط احترامها على القوى السياسية الفاعلة التي تطرح نفسها بديلًا، إذ لا يجوز حذف هذه القضية بذريعة أنها هامشية

مكتبة الفكر الجديد

وغير مهمة في مقابل القضايا السياسية الكبرى. يجب أن تكون المطالبة باحترام الحريات الفردية الشخصية (أي في الشؤون التي أصبحت تعتبر شخصية وخاصة) والتعهد بذلك، جزءًا من البرنامج السياسي لأي حركة ديمقراطية، إضافة إلى الصراع الذي لا بد من خوضه على المستوى الاجتماعي للذود عن خصوصية المواطن.

من ناحية أخرى، قامت أنظمة استبدادية تحديثية بإتاحة الحريات الشخصية، وحمت بعضًا من هذه الحريات ضد الإكراه المتمثل في فرض العادات والتقاليد من لدن القوى الاجتماعية المحافظة. وجرت هذه الحماية للحريات الشخصية في مقابل تقييد الحريات المدنية والسياسية وقمعها.

إضافة إلى ذلك، لا تصح المساومة بالتنازل عن الحريات المدنية والسياسية في مقابل حماية نظام الاستبداد للحريات الشخصية، ذلك أن النظام الذي يتدخّل في كل صغيرة وكبيرة في حياة الناس اليومية الخاصة بذريعة تطبيق تعاليم الدين أو غيرها، لا يمكن أن يثبت على التزامه الحريات المدنية والسياسية. فكي يكون قادرًا على التدخّل على هذا المستوى، سيجد نفسه مضطرًا عاجلًا أم آجلًا إلى قمع الحريات المدنية والسياسية أيضًا.

يُمارَس ضغطٌ على الحريات الشخصية مصدره العرف والعادة والبيئة الاجتماعية والثقافة المهيمنة. أما تدخّل الدولة لتعزيز هذا الضغط بوصول قوى تحمل أيديولوجيا دينية ترغب في تطبيقها كمشروع دولة فهو خطوة منافية لحرية الخيار الأخلاقي، ولا يمكن تخيّل ديمومة هذا التدخل من دون قمع الحريات المدنية والسياسية. النتيجة **الأولى** لقمع الحريات الشخصية هو انتشار النفاق الاجتماعي،

مكتبة الفكر الجديد

وهو نوع من الكذب والتحلّل الأخلاقي وله إسقاطات عنيفة تضعف قيمًا مثل الصدق والإخلاص والدقة وحسن العمل وغيرها في مقابل ازدهار مظاهر المجاملة الكاذبة والخداع والنفاق. أما النتيجة **الثانية** فتعريض الحريات السياسية والمدنية للخطر، لأنه لا يمكن الحفاظ عليها على أساس قمع الحريات الشخصية، فهي جزء من الحريات الفردية. والفرد كائن واحد متكامل يصعب منحه حريات سياسية مدنية وحرمانه من الحريات الشخصية في الوقت ذاته. ففي حالة الأفراد المحافظين لا حاجة إلى حرمانهم من الحريات الشخصية، وإذا لم يكونوا محافظين فسينشأ صراعٌ مدني وسياسي معهم بسبب فرض نمط حياة عليهم، فأغلبية الناس لا تتقبّل حالة الانفصام هذه.

من ناحية أخرى، أدت إتاحة أنظمة استعمارية وأنظمة استبدادية الحريات الشخصية (التي استفادت منها عمومًا فئات مقتدرة من طبقات جديدة تتبنى نمط حياة أكثر تحررًا من العادات والتقاليد) في ظل قمع الحريات المدنية والسياسية، إلى ردّة فعلٍ محافظة على المستوى الشعبي، تتضمّن مواقف مناهضة للحريات الشخصية، وعلى مستوى إزاحة بعض القوى السياسية طاقة رفض الاستعمار أو النظام الحاكم إلى معاداة الحريات الشخصية كقضية أصالة وهوية وطنية. وحوّلت بعض القوى السياسية العربية المسمّاة ليبرالية مسألة الحريات الشخصية امتحانًا وحيدًا لليبرالية، متناسية في بعض الحالات قضايا حقوقية ملحّة، مثل الاعتقالات التعسفية والتعذيب في السجون، ما دام النظام يحمي الحريات الشخصية من الحركات السياسية الدينية.

كما بيّنا أعلاه، تتفق هذه المقالة مع الرأي القائل إن الحرية لا تُفهم خارج التجربة الفردية، «وإن فرض مفهوم ما عن الحرية ينمّ عن جهل،

مكتبة الفكر الجديد

ليس بطبيعة البشر فحسب، بل ببنية شعور الفرد كذلك». فالحريةُ مسألة فردية ترتقي بالمعايشة والمثاقفة إلى مسألة مجتمع وأمة[6]. وفي هذا الشأن، كتب ناصيف نصّار أن «الصراع ضد الاستغلال والقهر لا يمكنه أن يخرج من مسلسل الظلم والظلم المضاد ما دام يقصي من مفهومه عنصر الحرية الفردية»[7]. هذا صحيح، ومكان الحرية الفردية ليس القضايا الشخصية فحسب، بل يمتد إلى حرية التعبير والاجتماع وتشكيل الرأي والاتحاد... وغيرها أيضًا.

من الجدير بالذكر هنا أن الحرية الشخصية تتجلّى في اتباع نمط حياة مخالفٍ للعادات، والإيمان الديني بعقيدة غير السائدة، أو اختيار عدم الإيمان أيضًا. بيد أنها لا تتجلى في حرية فعل شيء ما في تعارضٍ مع العادات والتقاليد فحسب، بل في حق الإنسان أن يحافظ على العادات والتقاليد أيضًا، وعلى نمط حياة موروث يجد حريته فيه، أو يدافع عنه باعتباره هوية مهددة مثلًا، أو ينثني عنه في أوضاع تاريخية (شرط ألا يتعارض نمط الحياة هذا مع حرية الآخرين).

في **أربع مقالات في الحرية**، كتب برلين أن المجتمع الليبرالي يعترف بالتفاوت في ترتيب الناس للقيم. وهو مجتمع لا تنتظم فيه الأولويات القيمية مسبقًا في نسق ميتافيزيقي، وإنما يُتفق على ترتيبها وتفاضلها في عمليات صراع وتنافس، وحوار ومساومة مستمرة

---

(6) عبد القادر بوعرفة، «العرب وسؤال الحرية: تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر،» في: أحمد عرفات القاضي [وآخرون]، **فلسفة الحرية: أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص 157.

(7) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2013)، ص 69.

مكتبة الفكر الجديد

بين القوى الاجتماعية. فقدر الليبراليين الإبيستمولوجي هو قبول اللايقين الأخلاقي. أما التسامح فأمر سياسي ملزم[8].

هل يمكن أن تتعارض الحرية الشخصية مع حريات الآخرين بمس مشاعرهم مثلًا؟

ممكن، طبعًا، إذا تجاوزت الحرية الشخصية تعريفها؛ أي إذا اعتدى الشخص على الآخرين جسديًا أو هدّد بالاعتداء عليهم أو حرّض على ذلك. لكن هذا لا يدخل ضمن تعريف الحريات الشخصية.

حسنًا، ماذا بالنسبة إلى حرية شخصية مثل حقّ الإنسان في اختيار عقيدته الدينية أو تركها؟ هذا الأمر يخصه هو، ويدخل ضمن حرياته الشخصية. فعقيدته هي اقتناعه، وتشكّل، من ثمّ، جزءًا من شخصيته المستقلة التي تعتبر قيمة. لا يفترض أن يؤثر هذا في حرية أحد، ولا في مشاعره. وتثار مسألة مسّ المشاعر هذه، عادة، في حالة سلوكٍ معينٍ يُعتبر غير مقبول (مثل الإفطار في رمضان مثلًا) أو عند التعبير عن رأي في الدين أو الأيديولوجيا السائدة عمومًا، فيعتبره بعضهم مسّ مشاعره. لكن لا يفترض أن يُعتبر الرأي أو السلوك الشخصي الخاص (مثل أن يأكل أو لا يأكل) مسًّا بمشاعر أحد، فهذا تعريف فضفاض للمشاعر ومسّها؛ إذ إن مسّ المشاعر سلوكٌ موجّه بشكلٍ واضحٍ بهدف إهانة شخص بالتعرّض لعقيدته ومقدساته لإذلاله. ويمكن تخيّل وجود قانون يمنع ذلك حتى في مجتمع ديمقراطي، مثلما تمنع قوانين بعض الدول التحريض

(8) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford Paperbacks; 116 (London; New York: Oxford University Press, 1969), p. 171.

مكتبة الفكر الجديد

العنصري وغيره من التعبيرات التي ربما يعتبرها بعضهم مسألة حرية رأيٍ يفترض ألا تقيّد. لكن يمكن أن يوسّع المرء نطاق مشاعره وما يمسّها مثلما توسّع دولٌ حدودها وتعريفها أمنها الوطني حيث يُعتبر التنفّس بغير إذنها أمرًا يمسها. إن توسيع «المشاعر» ومسّها هذا، في الواقع، هو اعتداء على حرية الآخرين في اختيار نمط حياتهم والتعبير عن أنفسهم. يُفترض أن يأخذ الإنسان العاقل والذكي عاطفيًا مشاعر الآخرين الذين يعيش معهم في المجتمع نفسه في الاعتبار في تصرفاته وسلوكه، لكن هذه ليست مسألة إكراه؛ إنه في حد ذاته خيار أخلاقي.

ثمة خيط لا يبدو لي رفيعًا جدًا بين التحريض العنصري ضد طائفة أو قومية أو عقيدة دينية من جهة، وحرية التعبير عن الرأي المخالف والنقدي من جهة أخرى. لا حلَّ نظريًا لهذه المسألة. والحل الوحيد هو التطوّر الدائم والمستمر من خلال التوتر القائم بين الحريات والواقع القائم، وإزاحة الحدّ الفاصل بين التعبير والتحريض والنقد والتشهير بحسب أوضاع المجتمع والثقافة السائدة فيه ودرجة تأثير الديمقراطيين والمحافظين في نضالهم داخل هذا المجتمع.

- رابعًا: لا شك في أن أغلبية الدول العربية لا تتيح حرية التعبير عن الرأي، ولا سيما الرأي السياسي. فهل تعززت هذه الحرية مع انتشار وسائل التواصل الاجتماعي؟

لا معنى لحرية الرأي (في الشؤون العمومية) من دون حرية التعبير عنه في الفضاء العمومي. فالرأي المتضمّن في عبارة «أحتفظ برأيي لنفسي» ليس رأيًا بالمعنى الذي نقصده عند الحديث عن حرية

مكتبة الفكر الجديد

الرأي. إنه ليس هاجسًا داخليًا، أو نزوعًا خفيًا، بل هو فكرة منحازة مُعبّرٌ عنها. ويعبّر الإنسان عن رأيه بوسائل مختلفة، بدءًا من الإسرار به لصديقه أو أحد أفراد عائلته، وانتهاءً بالتصريح به من خلال وسيلة إعلام. إن الرأي صوغ وتعبير، وكي يستحق أن يسمّى رأيًا في الشأن العمومي، يجب أن تتوافر لصاحبه فرصة تشكيل رأي في مثل هذا الشأن بتمكينه من الوصول إلى المعلومات، كما يفترض أن تتوافر عنده القدرة على التفكير في الشأن العمومي. فالرأي ليس تفوّهات مبعثرة لا رابط بينها، تراوح بين المديح والهجاء والقذع والإطراء فحسب، بل هو موقف يمكن صوغه وتقديمه، وهذا يتطلب حدًا أدنى من العقلانية. من حقّ المواطن في نظامٍ ديمقراطي حرٍ أن يعبّر عن مشاعره (غضب، فرح، سخط، ألم) أيضًا، لا عن رأيه فحسب، من دون الاعتداء على حرية الآخرين وحقوقهم المشروعة، لكننا نتحدث هنا عن الرأي بالتحديد. ومن نافل القول إن التعبير عن الرأي في الفضاء العمومي لا يمكن أن ينفصل مطلقًا عن الحقّ بحرية التجمّع ومأسسة هذا الحق. وفي التجربة التي مرّت بها المساحات الضيقة والمقيّدة لحرية الرأي، مرّرت النظم التسلطية التي حاولت أن تحاكي بعض السمات الديمقراطية للإيهام أنها ديمقراطية، ما تعدّه حرية الرأي بدرجات معينة، لكن ضمن وجهات النظر التي تُقدّم إليها كاستشارات لا أكثر - غير أنها لم تتسامح مطلقًا مع مأسسة حرية الرأي والتجمّع، وهذا ما يفسّر كثرة القيود على مؤسسات المجتمع المدني في شكلها الجمعياتي أو حظر الاجتماعات العامة أو التحكّم بها أو اختراقها حين يلزم الأمر واستصدار رأي على شاكلة رأي النخبة المتسلطة والمسيطرة على آليات الحكم السياسي وإدارة الشأن العام.

مكتبة الفكر الجديد

إن حرية التعبير عن الرأي بهذا المعنى، وتوفير قنوات منظمة للتعبير عن مثل هذه الآراء مهما تكن مختلفة ومستفزة، والتواصل في ما بينها، هي مساهمة مهمة في نشوء المجال العمومي، وفي تبيّن المصلحة العامة من خلال الحوار. وهو أمر يكاد يكون ممنوعًا في الدولة العربية منذ الاستقلال، ما حوّل الصحف ووسائل الإعلام، في أغلب الأحيان، نسخًا سيئة عن علاقات القوة في المجال السياسي ومصالح رجال الأعمال، فضلًا عن الشعبوية وتملق الغرائز ومخاطبة الأحقاد والمخاوف الدفينة بغرض الانتشار.

منع التضييق على حرية التعبير في المجال العمومي إمكان إدارة حوارٍ عقلاني بين توجهات مختلفة، أو إدارة نقاش مفيد في شأن مصالح المجتمعات والدولة، وشجّع ثقافة التملّق والرياء والمجاملة والكذب (وباختصار النفاق) لإرضاء أصحاب السلطة والنفوذ، وتغيير المواقف وتبريراتها إلى عكسها إذا كان هذا هو المطلوب، إضافة إلى الشعبوية وتملّق التخلّف في المجتمع. كما أثرت سلبًا في تطوّر صحافة مهنية استقصائية (ما عدا استثناءات مقدرة، يزيد تقديرنا لها كلما زاد الوضع صعوبة) ودفعتها إلى ممارسة وظائف التشهير والافتراء والاتهامات ضد من يقول بحرية الرأي ويذود عنها؛ ما يذكّر بأصل دلالة الاستبداد بالعربية كاستبدادٍ بالرأي.

وفّرت وسائل التواصل الاجتماعي منصّات حرّة للتواصل على الرغم من وزارات الإعلام ووسائل الإعلام الرسمية، وأتاحت حرية للتعبير عن الرأي (وغير الرأي) لم تكن متصورة في السابق، بل جرى الحديث عشية الثورات العربية في عام 2011 عن فضاءٍ عمومي شبكي جديدٍ يُشيّد بموازاة الفضاء العمومي المقيّد الذي تسمح به

مكتبة الفكر الجديد

الدولة، ويتخطّى الهرميات الاجتماعية والسياسية. كما أنشأت واقعًا افتراضيًا يختلط فيه الواقع بالمأمول[9]. وبقي هذا الحكم صحيحًا، على الرغم من انتباه السلطات لهذا الأمر وتطوير آليات رقابة على وسائل التواصل الاجتماعي الجديدة، لضبط ما يجري فيها، بما في ذلك اتخاذ إجراءات قانونية ضد بعض مستخدميها بتهم مثل التحريض ومسّ الذات الحاكمة (ملك، رئيس... إلخ)، ومعنويات الأمة... وغيرها. لكن هذه الإجراءات تتخذ في حالات متطرفة، وبقي ثمّة هامش واسع نسبيًا للتعبير عن الآراء والمواقف والتوجهات المختلفة عما هو سائد على مستوى الدولة وما تتيحه؛ ذلك أن وسائل التواصل الشبكية تتحدّى منطق التحكّم، وإن كانت ممارسة هذا التحكّم ممكنة بقدر معين، ولأن وسائل التواصل الاجتماعي أرست مستويات من التعبير عن الرأي أيضًا، دفعت بعض النظم مضطرة إلى التسليم بها.

لكن نشأت تحديات جديدة لحرية التعبير داخل وسائل التواصل إلى جانب إنجازاتها في هذا المجال، بل من داخل هذه الإنجازات نفسها. وهي تحديات ومخاطر قائمة بذاتها وتتجاوز مسألة ازدياد رقابة السلطة عليها، ولا سيما بعد الثورات العربية.

تتلخص هذه المخاطر في الآتي:

• زوّدت وسائل التواصل الاجتماعي أجهزة الرقابة والأمن بكمية كبيرة من المعلومات عن الأفراد ونزعاتهم وميولهم الخاصة وآرائهم في المجال العمومي. ولا يوفر أي سبر آراء مثل هذا

(9) كمال عبد اللطيف، المعرفي، الأيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 126.

مكتبة الفكر الجديد

الرصيد في بنك معلومات أجهزة الدولة. وربما يسهّل ذلك إعداد سياسات تأخذ الميول في الاعتبار، لكنها تسهل التحكّم بهم أفرادًا وجماعات أيضًا، بتوقّع سلوكهم[10]. وما يسهّل ذلك هو الانطباع الساذج والبريء بالخصوصية الذي تمنحه وسائل التواصل الاجتماعي والشركات الكبرى المتحكمة بها (وكلها أميركية من دون استثناء)، يضاف إليه تواصل الإنسان مع أصدقائه ورغبته في إثارة الإعجاب، ما يجعله يعبر عن مكنونات نفسه بعفوية، لم تتوافر بين الأصدقاء سابقًا. فالإنسان يريد إثارة الإعجاب والحصول على الاعتراف، لكنه ينجرّ إلى نسيان نفسه والكتابة كأنه وحده مع شاشة الهاتف المحمول أو الحاسوب. ويبدو أن أجهزة الاستخبارات في الدول المختلفة أصبحت تحبّذ لو ينضم جميع السكان إلى وسائل التواصل الاجتماعي، لتسهل مراقبتهم ورصد أفكارهم وآرائهم وميولهم، وهي مستعدة لدفع ثمن ذلك على مستوى إتاحة التواصل بينهم، وأصبح منعه متعذرًا أصلًا.

• زيادة قوة المتوسط الجماهيري الضاغط على رأي الأفراد. فثمة إغراء جارف للحصول على أكبر قدرٍ من إعجاب المشاركين، وهو حافزٌ إنسانيٌ عامٌ مصدره بحث الإنسان عن اعتراف ورغبته القوية في أن يكون محبوبًا. ووسائل التواصل هي «جنة عدن» لمحبي الاعتراف والباحثين عنه (وكذلك للاستعراضيين، أو محبي الاستعراض، بدءًا من عرض المفاتن الجسدية وحتى المفاتن

(10) يفيد في هذا المجال الاطلاع على كتاب: Evgeny Morozov, *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom* (New York: Public Affairs, 2011).
ولا سيما الفصل المعنون: لماذا تريد الاستخبارات الروسية منك أن تنضم إلى فيسبوك؟ (ص 143-178).

مكتبة الفكر الجديد

اللغوية). إنه مكان يتيح الحصول مباشرة على مثل هذه التغذية الراجعة للمشارك. كما أن ثمّة جمهورًا واسعًا مشاركًا يدفع إلى تبني التقليعات وثقافة القطيع، أو التظاهر بالاختلاف من أجل الاختلاف، وهذا جزءٌ من ثقافة القطيع أيضًا.

• سهولة المهاترة. فالقذع والسباب والشتائم يحلّ بسهولة غير محتملة محلّ صوغ رأي والتعبير عنه بذرائع عقلانية. وهو أمر يتيحه إمكان النشر المباشر بمجرد الضغط على زر الإرسال، وغياب سياسة تحريرية (بمعنى تحرير المواد) مقيدة. في حالة الأقطار العربية، يجري الانتقال من حظر التعبير الحر وعرقلة التنشئة على أصول الحوار وصوغ النقد والحجج، إلى التعبير بلا محاذير أو معايير على وسائل التواصل.

• إمكان التنكر، وانتشار إخفاء الهوية والكتابة باسم مستعار، ويعني ذلك عدم تحمّل مسؤولية الرأي. وتحمّل مسؤولية الرأي هو من أهمّ أسس حرية الرأي.

• استخدام الأنظمة الحاكمة وسائل التواصل الاجتماعي على لسان أفراد وأسماء مستعارة؛ ما يُحدث ارتباكًا فيها بين التواصل الاجتماعي الأصيل فعلًا والبروباغندا الحكومية التي تقوم بالدعاية والتشهير بالمعارضين في الوقت ذاته.

• سهولة نشر الشائعات بدلًا من المعلومات، والجهل بدلًا من المعرفة، وانتشار المفهوم الزائف للتعددية التي تقوم على المساواة بمفهومها الفظّ والفجّ غير الناضج، بين الصحيح والخطأ، الصدق والكذب، الشائعة والمعلومة، وغياب أي هرمية تنظّم المعلومة،

مكتبة الفكر الجديد

مع عدم الاعتراف بأي مرجعيات وقادة ونخب قادرة على عقلنة الخطاب السياسي وتنظيمه وتوجيهه. في هذه الحالة، تنتقل العفوية من أحد أشكال حرية التعبير إلى مقيّد لحرية التعبير؛ إذ تلغي الحرية أيّ معنى للحرية.

• الحرية تبدّد الحرية في هذه الحالة، وتقوّض أيّ معنى لها؛ إذ تتحول إلى نقيضها بالعشوائية والفوضى وزوال الفروق بين الحقيقة والكذب، المعلومة والشائعة، الرأي والدعاية الموجهة، النقد والتشهير، وبفرض المتوسط الجماهيري اللامتثالي من خلال عشوائية التعبير غير المنظم وضغط الجمهور على الفرد للامتثال ... والأسوأ منه تحويل اللامتثال شكلًا جديدًا من الامتثالية، بتحوّل المخالفة والاختلاف في ذاتيهما تقليعة، حيث يدفع السعي إلى الفرادة بأدوات معدّة سلفًا لهذا الغرض، أي من دون ابتكار، إلى أن يتشابه الجميع في فرادتهم المزعومة.

من هنا، ليست وسائل التواصل الاجتماعي بديلة من قنوات إنتاج الخبر والمعلومة والتحليل من خلال المراكز البحثية والصحافة الحرة على أنواعها، ويمكن استغلال وسائل التواصل الاجتماعي لنشرها والتواصل مع الناس. يجب أن نعي أن وسائل التواصل الاجتماعي هي وسائل تواصل، وأن الدولة وأجهزتها الأمنية تستغلها، وكذلك الشركات الكبرى ونجوم الفن والإعلام وغيرهم، مثلما تستغلها القوى المحرومة من رأس المال السلطوي والمالي اللازم لتأسيس وسائل الإعلام الكبرى واستخدامها. والفرق أن وسائل التواصل هي الوحيدة المتاحة لهذه القوى الأخيرة. صحيح أنها تقانة معرفية غيّرت صورة العالم الهرمية إلى صورة شبكية أفقية، لكن تبقى وسائل.

مكتبة الفكر الجديد

- خامسًا: ما العلاقة بين حرية الفرد وحرية الجماعة التي ينتمي إليها؟

تتجسّد «حرية الفرد» في الجماعة في ما قبل مرحلة تفرّد الفرد في المجتمع الحديث. ليس هذا التجسّد في الحقيقة ممارسة لحريات فردية؛ إنها عبارة عن تحقيق الذات من خلال انتماء الفرد إلى الجماعة. من الواضح أن وظيفة الجماعة، في هذه الحالة، لا تقتصر على تحقيق الذات من خلال الانتماء (أي ما يسمى بالهوية)، بل توفّر الجماعة حماية للعضو في مقابل الجماعات الأخرى أيضًا، وحتى أمام السلطات في مرحلة التعامل مع الناس كرعية. وما يغيب عن الذهن أحيانًا أن الجماعة تساعد الفرد في التموضع في هذا العالم لناحية معرفة مكانه وطبيعة علاقاته المشتقة من هذا المكان، وهذه المكانة.

ربما يستثمر الاستبداد رواسب هذه الحالة الذهنية في الحداثة بربط الحرية بالجماعة فحسب، ولو كانت جماعة متخيلة كالأمة والشعب، ومستخدمًا في وصفها مصطلحات، مثل الأسره والعشيرة، في رهان النظام الحاكم على الثقافة البطريركية، هذا عدا محاولة قصر استخدام مصطلح الحرية سياسيًا على عملية التحرّر من الاستعمار، وحركات التحرّر الوطني. وتربّت أجيال بالكامل في بلادنا على التغنّي بالحرية والتضحية من أجلها، وأبدعت في النظم والإنشاد لها كحرية الأمة وتحرّر الوطن من هيمنة المستعمر[11]؛ وبعدها

(11) ضمن ذلك تدخل أبيات أحمد شوقي الخالدة التي نظمها تضامنًا مع أهالي دمشق ضد المستعمر الفرنسي. ونحن نرى أن تأملها في هذا النص أمر واجب لأنها تتضمن معاني غاية في الأهمية: =

مكتبة الفكر الجديد

نشأ التوتر بين الحرية في الدولة الوطنية والمجتمع بعد الاستقلال من جهة، وتثبيت الوطنية كأيديولوجيا منفصلة عن صيرورة التحرّر وتذويب الفرد وصهره في الهوية الجماعية بالانتساب إلى الجماعة المتخيلة الحديثة القومية والوطنية.

تنطلق الحرية كما نفهمها من استقلالية الفرد، وتكتسب معنى في حرياته، وتفترضه بداية ككائن مستقل؛ كما تقوم الديمقراطية على أساس وجود مواطنين أفراد. ومن نافل القول إنه لا يمكن تحقيق حرية الفرد إذا كانت الجماعة واقعة تحت احتلال، أو إذا كانت تتعرّض لسياسة تمييز عنصري كجماعة. فالجماعة المتخيلة غاية في الواقعية في هذه الحالة، ويجري تصور الانتماء إليها بسهولة من خلال مشاعر الغبن الناجمة عن التمييز الممارس ضد الفرد بسبب انتمائه (هويته)، وكذلك من خلال المظلومية المشتركة، وإخضاع الفرد وإذلاله بوصفه عضوًا في هذه الجماعة. وهذا ما لم يكترث له فلاسفة

= وَلِلأَوطانِ في دَمِ كُلِّ حُرٍّ يَدٌ سَلَفَت وَدَينٌ مُستَحِقُّ
وَمَن يَسقى وَيَشرَبُ بِالمَنايا إِذا الأَحرارُ لَم يُسقوا وَيَسقوا
فَفي القَتلى لِأَجيالٍ حَياةٌ وَفي الأَسرى فِدًى لَهُمُ وَعِتقُ
وَلِلحرية الحَمراءِ بابٌ بِكُلِّ يَدٍ مُضَرَّجَةٍ يُدَقُّ

الربط بين الحرية والتضحية واضح لا يحتاج إلى بيان، وكذلك الربط بين النضال والتضحية وحرية الأجيال المقبلة. والبيت الأخير لا يترك مجالًا، فثمة باب للحرية لا بدّ من قرعه، والأيدي التي تقرعه مضرجة بالدماء. والحرية في مكان آخر عند عبد الرحمن الكواكبي «هي شجرة الخلد، وسقياها قطرات من الدم المسفوك». ومثل هذه التشبيهات منتشر في الأدب. لكن يهمني هنا أن ألفت إلى صدر البيت الأول المقتبس أعلاه، الذي قلما يجري الالتفات إليه. فصدر البيت يؤكد أن دين الوطن المذكور في عجزه هو على الإنسان الحر. ثمّة إنسان حر تُوَجَّهُ إليه هذه الأبيات. إنه الإنسان الذي يدرك دين الوطن عليه، وهو مستعد للتضحية من أجله.

مكتبة الفكر الجديد

الغرب الليبراليون كثيرًا، ولا سيما حين تعلّق الأمر بالمستعمَرات. فحين طالب أبناء المستعمرات بحرياتهم كمواطنين، عوملوا كأعضاء عشائر وقبائل بفرض قيادة قبلية «معتدلة» عليهم قادرة على «التفاهم» مع السلطات الاستعمارية بـ «واقعية». فالزعامات التقليدية (في حالة احتفاظها بوعي ما قبل قومي أو وطني)، تفضل تأدية دور الوساطة بين الجماعة والسلطة الأجنبية. وهذا ليس «خيانة» بالضرورة، بل هكذا تفهم وظيفتها كقيادة يهمها الحفاظ على مصالح الجماعة. أما حين طالبت الحركات الوطنية بالحرية باعتبارها شعوبًا (أي استقلالها)، جرى التعامل مع هذه الشعوب كقبائل وعشائر وطوائف دينية؛ أي كجماعات لا تمثّل شعبًا، أو حُطّ من شأن الحركات الوطنية واستحقاقها الاستقلال بالادعاء أنها غير قادرة على ضمان حريات الأفراد في حال الاستقلال.

من الواضح أن تحرر الشعب، في مثل هذه الحالة، شرط لتحرّر الفرد، وإن كان في حد ذاته شرطًا غير كافٍ. ومن ناحية أخرى، يفتقد تحصيل حريات جزئية لأشخاص محددين في ظل الاستعمار مع بقاء الشعب واقعًا تحت الاستعمار، الشرعية ويظهر كتواطؤ مع المستعمِر[12].

(12) «إنّ الاستعمار يكرس دائمًا وضعًا متخلفًا ومتناقضًا، ويلجأ باستمرار إلى القوة لفرض هيمنته وتطبيق سياسته المرفوضة، ويبرر ذلك بأساليب مختلفة. ولا يمكن بالتالي أن تولد الحرية في ظل شروط الاستعمار، وإذا هي ولدت ستفتقد إلى شرعيتها في نظر الآخرين الذين يعتبرونها نتيجة خيانة وثمرة لتنازلات للعدو والتواطؤ معه». انظر: مولود عويمر، «فكرة الحرية عند الشيخ عبد الحميد بن باديس،» (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، تم الاطلاع عليه بتاريخ 4/ 4/ 2016، على الموقع الإلكتروني: <http://www.oulama.dz/?p=2267>.

مكتبة الفكر الجديد

يناضل الناس ضد التمييز العنصري والاستعمار على أنواعه؛ ويتغيرون خلال النضال ويتحررون ذاتيًا ويتبنون قيمة الحرية، لكن ليس بالضرورة، فمنهم من يتوقف عند حرية الأمة بعد أن يشيِّئها ولا يتقدم نحو التحرر الاجتماعي والفردي، ومنهم من يصبح أكثر محافظة من خلال الانغماس بالكامل في الأمة والجماعة والذوبان فيها مع التخلي عن فكرة الحريات عمومًا. ومنهم من يذهب بالتحرر إلى نهايته القصوى، من خلال المطالبة بالحريات بعد الاستقلال. ثمّة مراحل في تاريخ تحرّر الأمم والقوميات تصبح فيها الأمة ومشاعر الوطنية أو القومية هدفًا قائمًا بذاته، لكن ثمة حركات تتوقّف عند هذه المرحلة وتفك الارتباط بين القومية والتحرّر. في هذه المرحلة، تُحوّل الهوية إلى أيديولوجيا. وتقوم هذه باستخدام رصيد المرحلة التحررية في الماضي ضد التحرر في الحاضر، فتبدو نزعة التحرر الاجتماعي والفردي كأنها خيانة للأمة.

هذا في شأن العلاقة بين الحريات وحرية الجماعة، لكن **يهمنا هنا السؤال نفسه مقلوبًا: ففور طرح التخلص من الاستبداد على جدول الأعمال عربيًا، تحرّكت قوى إثنية وطائفية وإقليمية تطالب بحقوق جماعية إقليمية تقوم على الحق بالأرض تتجاوز المواطنة الديمقراطية، والسؤال: في حال توفير النظام الديمقراطي حريات الفرد في دولة مستقلة ذات سيادة، هل يبقى مكان لـ «حريات الجماعة»، بمعنى منحها حقوقًا جماعية؟** إنه سؤالٌ مهم[13]،

(13) سبق أن طرحته في مقالة عن العدالة في سياق عربي كأحد المساهمات الممكنة المنطلقة من الواقع العربي في نظرية العدالة. انظر: عزمي بشارة، «مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي المعاصر،» **تبين للدراسات الفكرية والثقافية**، السنة 2، العدد 5 (صيف 2013)، ص 24-25.

مكتبة الفكر الجديد

ولا سيما في البلدان التي تتعدّد فيها الجماعات الطائفية والقومية والإثنية وغيرها قبل نشوء الدولة، وحيث لم تؤدِّ الدولة دور «بوتقة الصهر» لمهاجرين من أصقاع مختلفة، خلافًا للدول ذات المنشأ الاستيطاني كالولايات المتحدة وأستراليا. في الحالات المذكورة، تنشأ الدولة قبل الأمة، حيث لم تندمج الجماعات الإثنية أو الطوائف في قومية جديدة، ولم تنجح الدولة في إنشاء أمة مؤلفة من مواطنين وصفناها في أكثر من مكان بـ «دولة المواطنين».

في حالات التعددية القومية أو الطائفية هذه التي لم يندمج فيها الأفراد في أمة مواطنية تنقسم بموجب خطوط أفقية غير هوياتية أو غير عمودية، يُخشى أن تتحول ديمقراطية الأكثرية إلى عملية استثناء جماعات هوية بكاملها من عملية صنع القرار، أو حتى التمييز ضدها من خلال قوانين تسنها الأغلبية. فالقوانين التي تميّز ضد مواطنين بسبب انتماءاتهم أو التي تضيّق على الحريات لغرض غير حماية الحريات ذاتها، هي قوانين غير ديمقراطية، حتى لو حازت تأييد الأغلبية.

هنا تنشأ حالة يضطر فيها النظام الديمقراطي إلى أن يحصّن المساواة والحريات دستوريًا. لكن في حال حرمان جماعات كاملة من التمثيل السياسي والمشاركة نتيجة ضعف الثقافة المواطنية الجامعة وضعف الثقافة الديمقراطية للأغلبية، فعندها لا بدّ من ضمان كيانية هذه الجماعات كي يتحقق فيها بعض من ذاتية الفرد (من خلال ممارسة الانتماء إلى جماعة كهوية)، وكي تمنح هذه الجماعات حقوقًا جماعية في التمثيل السياسي أو الوظائف... وغيرها. والمقصود هو تمثيل الجماعة لا الأفراد مباشرة، الأمر الذي يفضي إلى فهم مركب للمواطنة والهوية المواطنية يتجاوز الأحادية.

مكتبة الفكر الجديد

ثمة معادلات كثيرة ومختلفة لضمان مثل هذه الأمور تبدأ بالإدارة الذاتية الثقافية الأشبه بالحكم المحلي من دون سلطات سياسية من أي نوع في إطار نظام أكثري مركزي، وتنتهي بالمحاصصات على أنواعها في البرلمان ووظائف الدولة، التي غالبًا ما تتناقض مع المواطنة الفردية. ويمكن التفصيل في الدرجات بينهما:

• الإدارة الذاتية الثقافية القائمة على الهوية والسكان وحقوقهم الجماعية بما هم منتمون إلى ثقافة تميزهم، مع ضمان تمثيل في البرلمان ووظائف الدولة.

• الحكم الذاتي الإقليمي، أي الذي يشمل السكان والأرض إلى درجات متفاوتة لا تبلغ حد السيادة. ويعني هنا على مستوى الأرض حق المنطقة الذاتية اللامركزية في جني عائد ملائم من مواردها، وصرف جزء من حصيلة ضرائبها في تنمية مجتمعاتها المحلية، وما شابه ذلك.

• التوافقية، وهي حالة سياسية موقتة بحكم تعريفها، تهدف إلى منع الحرب الأهلية، أما تحويلها نظامًا سياسيًا دائمًا فلم يثبت نجاحه في أي مكان، وبقيت حالة حرب أهلية باردة ربما تصبح ساخنة في أي وقت، ويبدو أن لا مناص من التحول فدرالية أو أمة مواطنية واحدة.

• الفدرالية أو الاتحادية، وهي على أنواع، ولا حاجة إلى تعدادها هنا.

الأمر الذي ينبغي التحذير منه هو إقامة فدراليات على أساس الهوية، ولا سيما الهويات الجماعاتية الطائفية؛ فهي تختزل

مكتبة الفكر الجديد

المواطن إلى مجرّد عضو في جماعة، ويصبح عدد المواطنين كعدد الجماعات. إن الفدراليات التي تدوم وتحترم حق المواطن في الاختيار، ومنه اختيار مكان إقامته، هي الاتحادات بين مناطق إدارية، لا بين هويات. كما تميل الفدراليات على أساس الهويات الجماعية إلى التحول نظامَ محاصصة ربما يؤدي أي خلل فيه إلى تبرير نزعات انفصالية.

المبدأ الأساس الذي يصنع الفرق كله، في الحالة الديمقراطية على الأقل، يكمن في قبول فكرة حقوق الجماعة وحرياتها داخل الدولة بتأسيسها على حقوق المواطن الفرد، وحقه في اختيار هويته (بالتعامل مع الجماعة كأنها اتحاد طوعي، مع أنها ليست كذلك). فالأولوية في النظام الديمقراطي هي لحريات الفرد، ومنها تشتق حريات الجماعة، لا العكس. وبهذا المعنى، يفترض أن يضمن أيّ نظام فدرالي حق أيّ مواطن بالتنقّل بين «ولاياته» واختيار مكان سكنه. فنظريًا، يفترض أن تكون الجماعة بالنسبة إلى المواطن مسألة اختيار، وهذا افتراض ديمقراطي ليبرالي، وليس واقعًا تاريخيًا. وعلى هذا الأساس، تصبح الفدرالية عبارة عن نظام إداري بالنسبة إلى المواطن الفرد، لا أكثر.

- سادسًا: لمن الأولوية، للمساواة أم للحريات؟

إذا كانت الحرية قيمة إيجابية أو قيمة عليا قائمة على الاعتراف باستقلالية الإنسان واعتبار قمع حرية الاختيار لديه شرًا، وإذا كان العدل خيرًا، فمن غير العدل مصادرتها. وإذا كانت إقامة العدل هدفًا رئيسًا من أهداف الدولة، فمن واجب الدولة أن ترعاها وتحميها. إنه القول الأوّل في أن الحرية مكوِّنٌ من مكونات العدل. والقول إن

مكتبة الفكر الجديد

للحرية آثارًا سلبية مثل القول إن للمساواة آثارًا سلبية، ومثل القول إن للسلوك الأخلاقي في حالات معنية آثارًا سلبية، هذا إذا قيست الأخلاق بآثارها العملية. السؤال: هل تستحق أن نتحمل سلبياتها ومخاطرها من أجل تجنب العيش في ظل العبوديّة أم لا؟

ثمة صراعٌ بين الحريات الليبرالية بفهمها الابتدائي الذي يطلق العنان لحقوق المِلْكية وقوانين السوق، وتتلاشى فيه التزامات الفرد للمجال العام في مقابل حرياته من جهة، ومبدأ المساواة بين البشر من جهة أخرى. وثمة صراع بين مبدأ المساواة بفهمه الابتدائي أيضًا، الذي يقيّد حرية الاختيار في كثيرٍ من القضايا من جهة، والحريات من جهة أخرى. ولم يكن جَسر المبدأين ممكنًا لولا المآزق والأزمات الكبرى التي تجلّت في الممارسة، وأدت إلى إدخال تعديلات مستمرة على المبدأين، مع بقاء التوتر بينهما قائمًا يحرك البحث الدائم عن صيغ أرقى للعلاقة بينهما.

تزداد المشكلة تعمقًا في الدول الفقيرة، حيث تتقلص الطبقة الوسطى وتتسع الهوة بين الغني والفقير، وحيث تغترب فئات واسعة من الناس عن الحرية، وحتى عن الحريات، إذا لم تشمل التحرر من الفقر والعوز، وإذا لم يُؤخذ معاشهم اليومي في الاعتبار. والحرية ربما تعني تعميق الفجوات الطبقية إذا كانت تمارس من قطاع صغير من المجتمع فحسب.

أصبح من الضروري تعديل مفهوم الحرية الاقتصادية وحرية الملكية للمساهمة في المصلحة العمومية، كما أصبح من الضروري تعديل مفهوم المساواة كي تكون مساواة في الحقوق والحريات وممارستها، وتوفير أوضاع مادية حياتية تمكّن الأفراد من ممارستها.

مكتبة الفكر الجديد

لا حصر للنقاشات بين الليبرالية واليسار في شأن هذه الموضوعات في الغرب. وعربيًا نجد تعبيرًا مبكرًا عنه عند طه حسين، يرى فيه تناقضًا بين مذهب العدل ومذهب الحرية[14]. وكان من المفترض أن يكتب المساواة لا العدل. وستبقى الإنسانية في رأيه مضطربة بين هذين المذهبين.

الحقيقة، إذا سلمنا أن الحريةَ، كاستقلالية الإنسان الفرد، قيمةٌ إنسانيةٌ ضروريةٌ، فلا يمكن لأي نظام يقمعها ويُعدّ عادلًا في الوقت ذاته؛ فالنظام العادل لا يناهض القيم الإنسانية، ومنها الحرية. هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية التاريخية، فثبت أن مبدأ العدل (إذا قصد به المساواة) من دون الحريات يقود إلى الاستبداد. وما يترتب عن الاستبداد هو انعدام المساواة ذاتها في النهاية. فالاستبداد يساوي بين الناس في العبودية على أشكالها فحسب. ولا يمكن أن تُضمَن في ظله أي مساواة أخرى حتى لو استمد شرعيته بداية من ادعاء تمثيل مصالح المسحوقين ورفع مطالب المساواة. ففي غياب حرية التعبير والنقد والرقابة على السلطات المطلقة، ينهار مبدأ المساواة أيضًا، وتتولد ظواهر مثل التفرد في الحكم والفساد وتداخل المجالين العام والخاص والجمع بين القرارين السياسي والاقتصادي. ويحدث تمايز في الامتيازات والحرمان منها بحسب درجات القرب من النظام، ذلك كله في ظل الاستبداد نفسه الذي يحاول فرض المساواة. أما حقوق المواطن فتتلاشى بالتدريج في

(14) طه حسين، **الديمقراطية: كتاب لم ينشر**، إعداد وتقديم إبراهيم عبد العزيز (القاهرة: نفرو للنشر والتوزيع، 2008)، ص 79. المقالة المقتبسة كتبت في باريس في عام 1946.

مكتبة الفكر الجديد

غياب الحريات. ولذلك، فمن الطبيعي في أوضاع الاستبداد أن تكون الأولوية للمطالب المتعلقة بالحرية. ولو قمنا بإحصاء الكلمات المستخدمة في الشعارات التي رُفعت في التظاهرات السلمية في بداية الثورة السورية، وهتفت بها حناجر السوريين، لوجدنا أن لفظ «الحرية» هو الأكثر انتشارًا[15].

في المقابل، إن إطلاق الحريات للجميع من دون توافر المساواة في شروط تحقيقها، يفرّغها من أي مضمون عملي، ويحوّلها حرياتٍ نظرية غير ممارسة وغير ممكنة التحقيق. إذا أدركنا أن الحرية للوصول إلى غايات معينة تتطلّبُ وسائل اجتماعية ومادية لتحقيقها، فعندها تتقاطع إشكالية الحرية مع إشكالية أخرى متعلقة بعدالة توزيع الموارد. ومن الممكن القول إن الإنسان الفقير حرٌ في أن يمضي إجازته في أي بلد يختاره تمامًا، وأن يختار خطوط الطيران والفنادق التي يريدها مثل الغني، وأن يضع إعلانات في الصحف كي

(15) بداية، رفع شعار «الله سورية حرية وبس»، (الله سورية وحرية فقط) في مكان شعار مؤيدي النظام «الله سورية بشار وبس»، أي إن كلمة الحرية وضعت مكان اسم الدكتاتور، في فعل دلالي كثيف الرمزية، الحرية مكان الاستبداد كتحد له بنقيضه، أو استبداله بكلمة تدل على نقيضه. ثم توالت الشعارات: «سوريا بدّا حرية» (أي سورية تريد حرية)، و«الله أكبر حرية». استحوذت فكرة الحرية ضد الاستبداد على الحراك الشعبي. لا شك في أن أي مواطن سوري فهم المقصود من مطلب الحرية، في كل جانب من جوانب حياته اليومية: حرية من الأمن، حرية من الاعتقال بلا سبب، حرية من دفع الرشاوى لتحصيل حقه، حرية من الخوف، حرية من الرقابة. وسيكتشف أي باحث معني بهذا الموضوع قدرة عجيبة لدى المواطن السوري على توسيع هذه القائمة. ومع دخول حركات دينية متطرفة فضاء الثورة ضد النظام، وتحول الثورة ما يشبه حربًا أهلية، أصبحت شعارات الحرية ترفع ضد محاولاتها فرض أيديولوجيتها وإملاء نمط الحياة على الناس.

مكتبة الفكر الجديد

يؤثر في مواقفها بموجب خطه السياسي الفكري، لكن صحيح أيضًا أنه لا يمكنه ذلك. فممارسة الحرية لا تتعلق بالإرادة فحسب، بل بالقدرة أيضًا. ومن الطبيعي أن تكون الأولوية في الدول الديمقراطية للمطالب المتعلقة بالمساواة، وتوفير الأوضاع الحياتية لممارسة الحقوق والحريات.

بسبب الفقر والحرمان وانعدام المساواة في فرص التعليم، ولا سيما التعليم الجامعي، والخصخصة المتزايدة للتعليم، ومن ثمّ، ارتفاع تكلفته باسم الجودة، لا يتمكن الناس من ممارسة حرياتهم، فشروط ممارسة الحرية لا تتوزع بالتساوي. كما أنّ الفجوة بين الطبقات المتحكّمة بوسائل الإنتاج ووسائل الإعلام ووسائل ترويج الأفكار تجعلهم أيضًا عرضة لتقييد خياراتهم، والتحكم بإراداتهم عبر آليات غير الإكراه الجسدي، ومنها الخدع الدعائية والمشهدية الإعلامية والاستهلاكية... وغيرها.

ليس صدفة تسمية وقت الفراغ خارج ساعات العمل في العصر الحديث «الوقت الحر» (Free Time) لأن الإنسان يمكنه التحكّم بنفسه خارج زمن العمل ومكانه. فأصبحت الحرية تكمن في البحث عن معنى في التسلية وتزجية الوقت والمغامرة والبحث عن غير المألوف خارج نطاق العمل، ما يوهم الإنسان بالحرية ويمنحه معنى لحياته، فلا معنى للحياة من دون حرية. لكنه ما عاد وقتًا حرًا، فصناعة أوقات الفراغ وتنظيمها للمواطن أصبحت من أهم فرص التأثير في خياراته وإرادته والتحكم بها من المؤسسات الاقتصادية والإعلامية والسياسية التي تبيعه وهم الحرية. وبهذا، يبقى مطلب الحرية قائمًا في الدول الديمقراطية أيضًا، لكنه يتخذ أشكالًا جديدة

مكتبة الفكر الجديد

في مواجهة تحديات جديدة متعلقة بتزييف إرادات الناس وخداعها والتحكّم بها، والترويج لحريات استهلاكية وهمية لا تتوافر فيها أي من دلالات الحرية. وأصبح نقد المشهد الاستهلاكي ومؤثراته الصورية والصوتية من أهم تحديات النزعة التحررية.

العدل غير ممكن من دون الحريات، والحريات غير ممكنة من دون إنصاف في توزيع شرط تحققها وممارستها. وهي التعديلات التي يدخلها باستمرار ذلك التفاعل الجدلي بين المبدأ الديمقراطي والمبدأ الليبرالي.

في البداية، كان الليبراليون مجمعين على أن ليس من حق المجتمع، ممثلًا بالدولة، مسّ الملكية الخاصة (وحرية الإنسان الفرد أن يتصرّف بأمواله) لأغراض رفاهية المجتمع أو تقليص الفجوة بين الغني والفقير، وأن أيّ إعادة توزيع من هذا النوع تدخل في باب الإحسان، لا في باب العدالة، والإحسان خيار فردي لا يجوز أن تمليه الدولة. ومن هذا المنظور، ليس من العدالة مصادرة مال فرد ومنحه لغيره (من خلال الضرائب من جهة، والتعليم المجاني أو العلاج الصحي المجاني مثلًا من جهة أخرى). ويتمسك الليبراليون الكلاسيكيون بموقفهم المعارض لأي نوع من زيادة الضرائب والتأمينات الاجتماعية لغرض تمكين الدولة من تأدية دور اجتماعي في تخفيف حدة الفجوة الطبقية بين الغني والفقير بتوفير خدمات أساسية، مثل الصحة والتعليم والمعونات لعدد من السلع الاستهلاكية الأساسية. لكن أصبحت أغلبيتهم الساحقة أكثر احترامًا للحاجات الاجتماعية، وأقل تهربًا من دفع الضرائب، وأكثر تفهمًا لضرورة تقليص الفجوات الطبقية، والاهتمام بتنمية المجتمعات

مكتبة الفكر الجديد

المحلية الأكثر فقرًا والأدنى تطورًا، والتخفيف من وطأة التهميش الاجتماعي، وأكثر استعدادًا للمساومة والتوصّل إلى تسويات في هذا الشأن. ودفعتها مصلحتها بداية إلى فهم ضرورة هذه التعديلات للحفاظ على الاستقرار الاجتماعي، قبل أن تتحوّل هذه قيمًا ضمن الثقافة السائدة في عدد من الدول الأوروبية المتطورة.

فرضت ممارسة الديمقراطية، وكذلك حاجات المجتمع الحديث، تسويات بين المساواة والحرية لم تكن لتخطر في بال أغلبية المفكرين الذين انحازوا إلى هذا المبدأ أو ذاك حين كانا مبدأين منفصلين. وفي البلدان العربية التي سارت في طريق النيوليبرالية، ترتفع أكثر فأكثر المسؤوليات الاجتماعية لما يسمّى القطاع الخاص أو قطاع الأعمال، ولا سيما بعد اندلاع الثورات العربية.

مكتبة الفكر الجديد

-7-

مداخلة بشأن العدالة...
سؤال في السياق العربي المعاصر[1]

(1) لغرض مناقشة أكثر توسعًا لهذا السؤال، وكي لا يُكرر الكاتب كلامًا سبق أن نشره، ضُمّت إلى هذه الدراسة دراسة سابقة عن العدالة تعالج مسألة العلاقة بين العدالة والحرية أيضًا. نُشرت في: **تبين للدراسات الفكرية والثقافية**، السنة 2، العدد 5 (صيف 2013)، ص 7-26.

مكتبة الفكر الجديد

مقدمة

أول ما ينفتح أمامنا عند مقاربتنا موضوع العدالة هو الطريق السهلة المؤدية إلى تفسير العدالة بضدّها. وهذه طريقة في التعريف تُسمّى مدرسيًا التعريف السلبي، أو السالب (وهو الأكثر دقة)، وهو التفسير المألوف منذ شريعة حمورابي، كون العدالة هي منع الشر الكامن في الظّلم، وذلك بوساطة قواعد مفروضة، تعاقدية كانت أم عقابية. ومن هنا، يعدّ العدل كامنًا في تطبيق هذه القواعد، أعرافًا كانت أم قوانين.

إذا رغبنا في تجاوز ذلك إلى المعنى الموجب، فمن الأسهل لنا أن ننطلق أولًا من معنى لفظ العدالة كمصطلح (قبل أن تصبح مفهومًا مبلورًا في نظريات)، لنجد أنه يقع في حقول دلالية متقاطعة مثل التساوي والمعاملة بالمثل والملاءمة والاستقامة... وغيرها من الدلالات التي يتضمّنها اللفظ العربي؛ فلفظ «عادَلَ» بالعربية معناه ناظَرَ أو شابَهَ، ويعني أيضًا وازَن، و«عدّل» الشيء أي صحّحه وجعله مستقيمًا، ومن هنا ارتباط مقولة معروفة تُنسب إلى عمر بن الخطاب عن تقويم الاعوجاج بالعدالة: «من رأى منكم فيَّ اعوجاجًا فليقوّمه». الاستقامة والعدالة في مقابل الظلم والاعوجاج. وكذلك نجد الزيغ والميلان والهوى، في مقابل العدل. فالعادل هو أيضًا من لا يميل به الهوى حين يحكم بين خصمين، أو حين يطبّق القواعد الاجتماعية المانعة الشرّ.

مكتبة الفكر الجديد

حتى فعل «عَدَل» في «عَدَل عن» بمعنى تخلّى عن فعل، أو تراجع عن القيام بأمر أراد القيام به، إنما يفيد معنى التفكير بالأمر ووزنه قبل القيام به إلى درجة رجحان العدول عنه. ويقول ابن منظور في **لسان العرب**: «إن العدل هو ما قام في النفوس أنه مستقيم». وعكس العدل في العربية هو الجوْر أو الظلم، وليس الـ «لا – عدل» كما في الإنكليزية؛ ففي تلك اللغة نجد في مقابل لفظ Justice لفظ Injustice. وصنّف **لسان العرب** الاستخدامات القرآنية للعدل كما يلي: العدل في الحكم، قال الله تعالى: ﴿**وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾[2]، والمقصود هنا طبعًا الحكم بين الناس لا حكم الناس، أو السلطة عليهم. الحكم هنا هو القضاء في مفهومنا المعاصر. كما نجد في القرآن العدل في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا**﴾[3]، والعدل بمعنى الفدية: ﴿**وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ**﴾[4]، والعدل في الإشراك: ﴿**ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ**﴾[5]، أي يشركون. أمّا قوله تعالى: ﴿**وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ**﴾[6] في التحفظ القرآني على تعدد الزوجات المتاح شرعًا مع واجب العدل بينهن، مع استحالة العدل بين النساء، ولا سيما في توزيع الزوج واجباته الزوجية بينهن.

ربما يعدُّ المرء هذا الأمرَ هامشيًّا باعتبار أن المفاهيم لا تُشتَقّ

---

(2) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 58.
(3) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 152.
(4) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 123.
(5) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 1.
(6) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 129.

مكتبة الفكر الجديد

فيلولوجيًا من الألفاظ، لكننا نتعامل هنا مع لفظ له تاريخ في التحول إلى مصطلح؛ وحتى في ترجمة Dike اليونانية إليه.

هذا التاريخ العريق والعابر الثقافات والحضارات لمفهوم العدل والعدالة هو في رأينا جزء من المفهوم المعاصر، من منطلق التاريخ البحت للأفكار التي يتّسم انتقالها جزئيًا أو كليًا، أو بروز أحد عناصرها، بتعقيد شديد. وهو ما يختلف الباحثون في تعريفاته، لا لأنهم يختلفون في المنهج فحسب، بل لأنهم يختلفون في المواقف القيمية أو المعيارية أيضًا. ومن حقنا، بل من واجبنا، أن نأخذ المصطلح العربي بجدية، إذا أردنا التعامل مع سؤال العدالة في السياق العربي.

بدأ تاريخ هذا اللفظ كمصطلح مع نشوء مفهوم الشريعة التي يشكّل القانون صلبها، من خلال استخدامه للتدليل على التعامل بالمثل من العين بالعين والسن بالسن في شريعة حمورابي، حتى الدلالة على «إعطاء كل ذي حقٍ حقّه»، وهو المجال الدلالي الذي يشمله اللفظ العربي. ولا شك في أن في إعطاء كل ذي حقٍ حقه بعضًا من بقايا دلالة التعامل بالمثل، فما يفترض أن يُعطى للإنسان هنا يتماثلُ مع حقّه.

ربما يتعذّر التوفيق بين دلالة التساوي والتعادل الكامنة في خصوصية اللفظ من جهة، ومفهوم العدالة القائمة على التراتبية الهرمية في عصور ماضية من جهة أخرى، مثلما يبدو التوفيق بين الامتيازات والحرمان القائمة في الأنظمة الاجتماعية السياسية التراتبية عسيرًا. فحتى بداية العصر الحديث - ونفكر هنا بالتاريخ الغربي - لم تعن العدالة تساوي المواطنين في الحقوق أو في

مكتبة الفكر الجديد

الواجبات. ومفهوم الحقوق المرتبطة بالمواطنة هو في حد ذاته مفهوم حديث. ولم يتكون دفعة واحدة، بل على دفعات استغرقها تطور تاريخي طويل، ومن ثمّ لم يكن مفهومًا مكوّنًا، بل مفهومًا يتكوّن باستمرار في سياق التطور التاريخي. وحتى حين طرحت الأرستقراطية مسألة الحقوق في العلاقة مع الملك (**المغْناكارتا** مثلًا)، فإنها كانت تقصد امتيازات اللوردات. فالمواطنة ليست مفهومًا حديثًا (إلا بمضامينها الجديدة) ولا العدالة كذلك. لكن ربط العدالة بالمواطنة من خلال مفهوم الحقوق هو الحديث في مفهوم العدالة. وهنا يكمن جوهر ثورة عصر الحداثة في تصور العلاقة بين المواطن والدولة.

قامت نُظُم ماقبل الحداثة على التراتبية المولودة كأساس للامتيازات أو غيابها، وكان يمثّلها النظام الإقطاعي «الفيودالي» الفرنسي بتراتبيته المعقدة وامتيازيته الشديدة، وانبثق منه نظام من الحقوق والامتيازات التراتبية هو نظام الامتيازات الاجتماعية والتراتبية قبل الثورة الفرنسية. وضد هذه الهيئات «الفيودالية» قامت الثورة الفرنسية، أي ضد ما نعنيه اليوم بمبسّطاتنا «النظام الإقطاعي»، حيث كانت ثورة على نظام «فيودالي» كامل. تعني العدالة غالبًا تلاؤمَ حصص مختلفة من المنافع أو الخيرات (Goods)[7]، مع المراتب والطبقات المختلفة، وكذلك في الامتيازات الإقليمية، مثل إدارة الأقاليم، وتلك الممنوحة للبارون، أو الأمير، أو الوالي، في تسيير الشأن العام في منطقته أو في مجاله. وتتلاءم مع ذلك حتى

(7) ليست ترجمة Goods هنا سلع، وإنما خيرات أو منافع، أي حصص في الثروة والجاه، وذلك بحسب تعريف الخيرات في تلك المجتمعات.

مكتبة الفكر الجديد

إجراءات عقابية مختلفة تتواءم ومرتبة الإنسان ومنزلته الاجتماعية. لكن العدالة لم تعن فوضى الاختلاف؛ فثمة نظام مضبوط من توزيع الحصص في الثروة والجاه والسلطة والولاء أيضًا. ولا شك في أن الفارق بين العدالة وغيابها كان في مدى الالتزام بقواعد تدير الفوارق هذه بين الطبقات، أو الطوائف الاجتماعية (بمعنى Estates) أو تدبّرها. العدالة هنا تعني تدبير معقول للتراتبية، كما أنها كانت تعني سريان نوع من المساواة والتعامل بالمثل بين من ينتمون إلى الفئة المرجعية نفسها: منزلة اجتماعية، طائفة، طبقة.

يمكن للباحث أن يختار زاوية نظر يراجع من خلالها تاريخ تطور العدالة منسوبًا إلى تطور فئة من الفئات وتوسيعها وتضييقها مثل: فئة الأحرار، فئة المواطنين، الشعب، الأمة، الدولة، وكذلك إلى انحسار مفهوم الامتيازات مع توسّع هذه التعريفات للفئة التي تنطبق عليها العدالة حتى نصل إلى فكرة الحقوق والواجبات في الدولة الحديثة.

إن مفهوم الحقوق هذا مفهوم حديث، وأحدث منه في الأدبيات الحديثة تأسيس العدالة عليه. وهذا ما لم يكن ممكنًا أن يخطر في بال أفلاطون مثلًا؛ فالمتوافر في مفهوم العدالة عنده هو ذلك الأساس الذي يبقى في أي حس أخلاقي بالعدالة، وهو الحس بالتناسق والملاءمة والاعتدال والتناظر، وكلها من الحقل الدلالي للتساوي والتماثل، وهي قائمة في الكون بشكل عام. لكنه لا يعني المساواة بالحقوق والواجبات بعد؛ فالعدالة عنده هي أن يقوم كل إنسان بوظيفته بحسب كفاءاته وقدراته المتلائمة مع بنيته الذهنية والطبيعية، لا في إطار مساواة في الحقوق أو الفرص أو غيرها. **العدالة هنا هي**

مكتبة الفكر الجديد

ذلك الانسجام المتحقّق نتيجة قيام كلِّ إنسان بواجباته تبعًا لكفاءاته ومرتبته المحددة بموجب ذلك، وبحسب مرتبات في النفس البشرية ذاتها، حيث ينسجم نسق الكون وبنية النفس وتنظيم الدولة.

طرح أفلاطون في حوارات **الجمهورية** أغلبية الأسئلة والمعضلات التي تشغلنا حتى اليوم في شأن العدالة: هل لها علاقة بمفهوم الخير؟ ما علاقتها بمفهوم القوة والسلطة والقانون؟ ونحن نجد على لسان المتحاورين تلك الأفكار المبكّرة التي يمكن اعتبارها جذور النقاش المعاصر الدائر في شأن قضايا العدالة في الحداثة: **أولًا**، بدايات نظرية منفعية للعدالة على لسان سقراط تتضمن نوعًا من التبادلية أو التعامل بالمثل بين من ينتمون إلى الفئة عينها؛ **ثانيًا**، العدالة كتعبير عن علاقات القوى السائدة في المجتمع، كما عند السفسطائيين، أي كمفهوم خطابي (بلغة مابعد الحداثة)، أو أيديولوجيا بلغة الحداثة؛ **وثالثًا**، أن العدالة ليست معطًى طبيعيًا وإنما هي تدبير مجتمعي لتقييد نزعات طبيعية عند البشر، ومن العدالة أن يطيع الناس ما توافقوا عليه، ومن الظلم أن يعصوه. نجد هنا جذور فكرة العقد الاجتماعي في تاريخ الأفكار المؤسسة على مفهوم القانون.

للعدالة عند أرسطو معنى في سياق المنزلة الاجتماعية/ السياسية الواحدة، أو في سياقٍ مرجعيٍّ محدّد. فالعدالة تكون بالتساوي بين الرجال المواطنين الأحرار؛ ففي فكره وفكر معاصريه لا عدالة في التساوي بين الرجال والنساء، أو بين الأحرار والعبيد، أو بين سكان مدينة – دولة ما وسكان مدينة – دولة أخرى. العدالة هنا تعني التفاوت لا التساوي. وهذا يصحّ في حضارات ماقبل الحداثة كلها. وبقيت آثار

مكتبة الفكر الجديد

هذا الفهم للعدالة قائمة حتى يومنا هذا في عدم نشوء عدالة كونية؛ إذ إن الوحدات المرجعيّة للعدالة لم تتوحّد حتى اليوم.

لكن مرجعية العدالة توحّدت في الدولة الوطنية على الأقل. وكلما توحّدت المرجعية التي بموجبها تُحدّد العدالة خُفّف مضمونها الموجِب، وكلما ضمر المضمون زاد وزن الإجراء. ففي الدولة الوطنية زادت تعريفات العدالة وممارستها إجرائية. وخففت الصيرورة التاريخية من المضمون الموحّد للعدالة، وزاد الاعتماد على الإجراءات (الشكلية) أي القانونية العادلة، لكن ليس من دون مضمون، حيث تثبتت في التراكم الزمني مبادئ قيمية معيارية للعدالة يمكن التوصل إليها إجرائيًا. ومن دون ذلك، لا يمكن فهم التطور التاريخي الذي يقود إلى العدالة في إطار النظام الديمقراطي.

ما عاد ممكنًا تخيّل عدالة لا تعني تساويًا بين المواطنين (تساوٍ سياسي، أو تساوٍ اقتصادي بالفرص، أو تساوٍ بالقدرات، أو على الأقل تساوٍ أمام القانون، أو جميعها)، لكن حتى يومنا هذا، لا تعني العدالة تساويًا بين الدول والشعوب إلا من خلال علاقة تبادلية ضامرة جدًا، لا يضمنها قانون في الواقع؛ ولم تستطع حرية التجارة ومنظمتها العالمية أن تحقق العدالة في وصول بلدان الجنوب والشمال إلى منافع متساوية، بقدر ما قامت على منظومة جائرة من الامتيازات أوجدت خاسرين ورابحين بالمفهوم النيوليبرالي للعدالة، وظالمين ومظلومين في نقد ذلك المفهوم. ثم إن العدالة تصبح قاصرة في أغلبية الدول حين يتعلق الأمر بالتفاوت بين المواطنين وغير المواطنين، وحين يتعلق الأمر بالفئات المختلفة داخل الدولة ذاتها أحيانًا. هذا عدا عن أن العدالة التصحيحية،

مكتبة الفكر الجديد

العقابية أو الجنائية التي غالبًا ما تكون موحّدة نظريًا في سريانها على المواطن وغير المواطن، في الأقل داخل الدولة. أمّا محاولة تطبيقها بين الدول، فلا تزال حلمًا، أو أيديولوجيا تفتقر إلى الواقع.

أولًا: معالم في طريق فكرة العدالة

قسّم أرسطو العدالة، بمعنى الإنصاف في توزيع حصص الأفراد، شكلين: عدالة التوزيع وعدالة التصحيح. والحصة المنصفة التي يحصل عليها شخص ما لا تكون بالضرورة حصة متساوية مع غيره؛ فالتناسب بين الحصص يجب أن يخضع للتناسب بين الأشخاص. وإذا لم يكونوا متساوين، فمن العدل ألا تتساوى حصصهم. وكان أرسطو قد كتب في كتاب **الأخلاق النيقوماخية**: «إن أصل النزاعات هو في حصول متساوين على أشياء غير متساوية، وفي حصول غير متساوين على أشياء متساوية[8]... يعترف الجميع بأنه ينبغي تطبيق العدالة التوزيعية، على أساس الاستحقاق القائم على الأهلية، على الرغم من أنه لا يتفق الجميع على نوع الأهلية ذاته الذي يمكن أن يقرر الاستحقاق. فيدّعي الديمقراطيون أن هذا المعيار هو منزلة الرجال الأحرار، ويقول أتباع الأوليغاركية إنها الثروة (وفي بعض الأحيان النبل بالولادة، أو النسب)، أمّا الأرستقراطيون، فيقولون إنها الامتياز أو البراعة»[9]. ولا يحاول أرسطو أن يحكم بين هذه

---

(8) يتحدث أرسطو عن علاقة بين أشياء (بضائع، حصص، مزايا) وأشخاص. فالأشخاص يمكن أن يكونوا متساوين بموجب معيار معيّن، أو غير متساوين، وكذلك الأشياء، ما أدى إلى أربعة أنواع من العلاقات في ما بينهم، اثنان منهما يسبّبان نزاعات.

(9) Aristotle, «*The Nicomachian Ethics,*» Book V, 1131a, in: Aristotle, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Edited by Jonathan Barnes, Bollingen Series; 71: 2, 2 vols., 6th ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995), vol. 2, p. 1785.

مكتبة الفكر الجديد

المعايير، لكنه يتمسك بمبدأ التناسب بموجب علاقة التساوي وعدم التساوي المختلف على معاييرها بين الأفراد وبين الأشياء، كما أسلفنا. و«العادل هو المتناسب، أمّا غير العادل فهو الذي يخرق التناسب»[10]، أي إذا حصل توزيع للخيرات ونقيضها (تحمّل ما هو عكس الخيرات أي الشرور أو الأعباء)، يجب أن يجري ذلك بما يتناسب مع المساهمات التي يقدّمها الأفراد، ويحصل الظلم الذي يتناقض مع هذه العدالة عند عدم التزام مبدأ التناسب.

أمّا عدالة التصحيح، فهي في الواقع عدالة قضائية، تصحح عدم التناسب. وهي وسيطة، بمعنى أنها تبحث عن الوسط بين غير متساوين، بين من زادت حصته ومن نقصت. وهي تبحث عن المساواة في العدالة التوزيعية التي تقوم على العلاقات التبادلية الطوعية (ما نسمّيه في عصرنا العقود والقانون المدني). وهنا تبحث العدالة عن الوسط لتصحح الزيادة والنقصان عنه، ولذلك يُعتبر القاضي فيها وسيطًا. أمّا في حالة التبادلية غير الطوعية، بدءًا بالسرقة والغش وانتهاء بالقتل (أي ما نسمّيه في عصرنا الحق العام)، فإنها لا تأخذ في الاعتبار المساواة التناسبية، بل تتعامل مع مساواة مطلقة في قضايا قيميّة مطلقة مثل الغش والسرقة والزنا... وغيرها. وهنا يُصحّح الخطأ من دون اعتبار شخصيات الفاعلين والمتضررين، وقيمة مساهمتهم الاجتماعية، إذا كانت الضحية من المرتبة ذاتها.

على الرغم من أن فكرة العدالة قابلة لأن تُطَبّق على أي شكل من الروابط بين الأشخاص المتساوين نسبيًّا، فإن الميدان الأكثر أهمية

(10) Aristotle, 1131b, p. 1786.

مكتبة الفكر الجديد

لسيادة العدالة هو السياسة[11]. كتب أرسطو: «... والعدالة السياسية ممكنة بين رجال يتشاركون في علاقات متبادلة، ويعيشون حياة مشتركة ويحكمهم علاقاتهم قانون. والقانون يحكم في العلاقات والأعمال غير العادلة، حينما يأخذ الإنسان لنفسه أكثر ممّا يستحق من الخيرات، ويتحمّل قدرًا أقل ممّا يجب من الأعباء. ولهذا لا نسمح لرجل أن يحكم، فما يحكم هو القانون، لأن الرجل يتصرف بموجب مصالحه الذاتية ويصبح طاغية»[12].

يقسّم أرسطو ما هو عادل سياسيًّا صنفين، العادل بطبيعته والعادل عرفيًّا (أو قانونيًا). ويتأثّر التفسير الأكثر انتشارًا لتصوّر أرسطو للعادل بطبيعته بالتصورات الرواقية والمسيحية، والتصورات الحديثة عن القانون الطبيعي. وكلها تتعامل مع القانون الطبيعي كمعيار أبدي وثابت وشامل يمكّن الإنسان من الحكم على مدى عدالة النصوص القانونية. الحقيقة أن أرسطو لم يقصد هذا، فالعادل بطبيعته يختلف عن تطوّرات هذا المفهوم في الفكر الرواقي، وفي المسيحية، وفي نظريات العقد الاجتماعي لاحقًا، حيث كان لفكرة العدل الطبيعي ورديفه العدل الإلهي شأن مهم جدًا في تبلور الفكر السياسي والاجتماعي اللاحق منذ الرواقية.

لكن أرسطو يعتبر ما هو عادل بطبيعته أمرًا متغيرًا، مثل العادل عرفيًّا أو قانونيًا. والفارق بينه وبين العادل عرفيًا يكمن في أنه غير مرتبط بتقلّب تفكير البشر أو أهوائهم. وقصد أرسطو التفريق في

---

(11) ديفيد جونستون، **مختصر تاريخ العدالة**، ترجمة مصطفى ناصر، عالم المعرفة؛ 387 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012)، ص 102.

(12) Aristotle, «*The Nicomachian Ethics*,» 1134a, p. 1790.

مكتبة الفكر الجديد

ذلك بين العدالة وقواعد السلوك الشائعة التي يعتبر خرقها ابتعادًا عن العدل؛ فالعادل بطبيعته يشير إلى الأمور التي نراعيها حتى في غياب مجموعة من القواعد والأعراف. وهي متغيرة كما تتغير الأشياء الطبيعية، لكنها لا تتغير بمجرد اتفاق البشر على قواعد مخالفة لها، أو بتغير أهوائهم ومصالحهم.

العدالة القانونية هي ما يتفق عليه الناس قانونيًا، وما يجري عليه الاتفاق أو العرف. أمّا العدالة الطبيعية، فهي أقرب إلى الفعل الناجم عن أحكام خلقية تدفع إلى رفض الرذيلة والمساهمة في أعمال تدفع إلى الاعتداء أو الجريمة، وتساهم في إسعاد البشر. أما العدل العرفي فليس بالضرورة عادلًا بطبيعته؛ فكل قانون هو عادل لأننا نتفق على أننا نعتبر ما ينتج من التشريع عادلًا. لكن القانون يصبح عادلًا فعلًا عندما يصاغ ببراعة وعناية وتعقّل. وتظهر التناقضات بين القانون والعدالة عندما يفتقر النظام السياسي إلى الخاصية الأساسية، وهي بالتحديد العيش المشترك بين أشخاص أحرار ومتساوين نسبيًا (أي نسبة إلى المعيار المتّفَق عليه، كما أسلفنا). فالعدالة هي القواعد اللازمة لعيش مشترك يجمع أفرادًا أحرارًا ومتساوين. ومن دون هذا لا تعني العدالة كنظام حياة شيئًا، فنعود القهقرى إلى معانيها كلفظ، ودلالاتها المتعلقة بالتعامل بالمثل. ويؤكد أرسطو أن فعل الإنسان الحر هو الذي يُعتبر فعلًا عادلًا أو غير عادل فحسب، أمّا فعل الإنسان غير الحر فلا تنطبق عليه صفة العدالة أو غير العدالة، إلّا حدوثًا وبشكل مفارق (Incident, Contingent).

تظل هذه العناصر في رأينا ثابتة كأطر للعدالة السياسية. وما يتغير هو توسع الفئة التي ينطبق عليها هذا التعريف، وتوسّع التعريف

مكتبة الفكر الجديد

ذاته، وأقصد تعريف الذوات التي تنطبق عليهم (بتوسّعهم من جماعة الرجال الأحرار الذين يحكمهم قانون إلى فئات أوسع، مثل المواطنين، ثم المواطنين والمواطنات في دولة وطنية).

يناقش أرسطو في كتابه **السياسة** موقف أفلاطون في **الجمهورية** في أنه يجب أن يكون الحكم اختصاصًا دائمًا لفئة معيّنة، مثل باقي الوظائف في المجتمع، بما يماثل توزيع الوظائف على أعضاء الجسد الإنساني. ويكتب مقتربًا من فكرة السياسة كشأن عمومي، ومؤسّسًا لها نظريًا، لكن المهم هنا أنه يبني الفكرة على فكرة التبادلية التي تطرّق إليها في كتاب **الأخلاق**: «لهذا فإن خلاص الدول يكون في مبدأ التبادلية، كما سبق أن نبهت في كتاب **الأخلاق**. يجب الحفاظ على هذا المبدأ حتى بين المتساوين والأحرار، لأنه لا يمكنهم أن يحكموا جميعًا في الوقت ذاته، ويجب أن يتغيروا في نهاية العام، أو في نهاية مدة أخرى، أو يكون شكل من أشكال التتابع (التوارث) ... وهذا لا يتحقق بالمساواة الطبيعية التي يتمتع بها جميع المواطنين. وفي الوقت ذاته، تتطلّب العدالة أن يكون لكل الناس على حدٍ سواء حق مشترك في ممارسة الحكم (أكان هذا الأمر جيدًا أم سيئًا). في مثل هذه الحالات، ينبغي أن تُبذل محاولة لمحاكاة الاختلاف الموجود في الأصل بين الناس، وذلك بالتناوب على ممارسة الحكم، وكذلك الخضوع للحكم بين الأشخاص المتساوين. من هنا، سيوجد على الدوام بعض الأشخاص الذين يكونون في موقع الحكم بينما يخضع آخرون للحكم، وسيحصل أن يخضع حكام زمن معيّن لحكام زمن آخر الأشخاص»[13].

(13) Aristotle, «*Politics, II*,» 1261 a.2, in: Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, vol. 1, p. 2001.

مكتبة الفكر الجديد

ليس المقصود هنا تداول السلطة بالطبع، بل رفض فكرة أن الحكم اختصاص مقصور على فئة دون غيرها، وتأكيد أن الحكام قد يصبحون محكومين، والمحكومون قد يصبحون حكامًا، وأن السياسة في جوهرها شأن عمومي. فالناس يتساوون عمومًا، أمّا الاختلاف بين الناس فمتغير، ويستنتج منه ضرورة تغيير الحكام، لا ثباتهم في مواقعهم كأنَّ الحكم صفة طبيعية في البشر تقابلها صفة طبيعية أخرى في المحكومين. وافتراض الفروق الاجتماعية كفروق طبيعية هي الأساس الفلسفي للتراتبية الأرستقراطية الطابع، التي تركت آثارها في رأينا في العنصرية عبر العصور. لكنها انحرفت عبر عصور طويلة من الارستقراطية بالنسب العائلي السلالي داخل المجتمعات لتصل إلى التفسير الطبيعي العرقي للاختلاف بين البشر، ومن النخبوية الفكرية التي بدأ بها عدد من تعليلات حكم القلة الأرستقراطية لتصل إلى الانتخاب الطبيعي في بعض نظريات القرنين التاسع عشر والعشرين.

يطرح أرسطو نظريّته في العدالة في إطار فهمه الفضائل الإنسانية. ويعتمد مفهوم العدالة عنده على الإنصاف في توزيع الخيرات والأعباء بين الأفراد، وعلى التعامل بالمثل. والتعامل بالمثل هو المنهج الذي بموجبه يُحكم على عدالة التوزيع وعدالة التصحيح[14]. لكن التعامل بالمثل ليس مرادفًا لما هو عادل، فلا يمكن مثلًا أن يكون التعامل بين مسؤول ومواطن بالضرب كردّ على الضرب من أي من الطرفين. وعندما يقوم واقع هرمي غير متكافئ لا تكون العدالة تعاملًا بالمثل، بل تجري مناقشة فكرة التعامل

(14) المصدر نفسه، ص 88.

مكتبة الفكر الجديد

بالمثل (وهي في صميم نظرية العدالة عند أرسطو) بناء على ارتباط «الحقوق والواجبات» في بيئة المواطن، وبناء على منزلته الاجتماعية والطبقة التي ينتمي إليها. التعامل بالمثل ليس تبادلًا لأشياء ذات قيمة متساوية حسابيًّا، وإنما هو منسوب إلى عدم المساواة بين الأشخاص؛ فهو تبادل عادل إذا كانت الأشياء المتبادلة تتناسب مع الاستحقاقات أو المؤهلات، أي مساهمة الأطراف في عمليّة التبادل. إن المفهوم الجوهري وغير المشروط للعدالة لا ينطبق إلّا على علاقات التبادل المتناسب بين أشخاص متساوين نسبيًّا[15].

هل يعني هذا أن العدالة هي التفاوت، ومن ثمّ، فقدان معنى الكلمة تمامًا، وتحولها إلى تعبير عن علاقات غير متساوية بين القوى السائدة في مجتمع من المجتمعات؟ إذا صح ذلك، فلن يكون، تاليًا، ثمّة فرق بين العدالة والظلم. هذا ما يعتقده بعضهم. وهذه مقولة عدمية معروفة نجدها عند أحد متحاوري جمهورية أفلاطون، ويصوغها نيتشه أيضًا من جديد في أصول القيم وما وراء الخير والشر لتلائم التعبير عن أزمات الحداثة. تصبح العدالة هنا انعكاسًا لعلاقات القوى القائمة اجتماعيًا فحسب. وهي في تحليل آخر بنية فوقية، وأداة في تبرير النظام السياسي، أو الطبقي، القائم وتكريسه (مثلما هو مفهوم الأيديولوجيا عند ماركس)، ومن هنا تصبح العدالة إمّا غير ممكنة في نقد الحداثة، وإمّا ممكنة في نقد آخر إذا أُلغي التقسيم الطبقي، وحتى تقسيم العمل، وتحقّقت المساواة المطلقة والكاملة، ومعها الحرية.

(15) جونستون، ص 90-91.

مكتبة الفكر الجديد

لكن لا، هذا ليس صحيحًا؛ فالعدالة ليست التفاوت ذاته، ولا إلغاءه، بل هي قائمة فيه، أو للدقة إذا أردنا استخدام فهم أكثر حداثة، هو قدرة الإنسان على الإحساس بالعدالة حتى في النظم التي تتضمن تفاوتًا، حيث تتضمن الصيرورة التاريخية صراعًا دائمًا مع مظاهر الظلم في هذا التفاوت.

كانت البداية تاريخيًا ممكنة، لأن التفاوت يشمل تساوي الشيء مع ذاته، كما أن العدالة في التفاوت تعني نظامًا ما من العلاقات التبادلية غير المتساوية، لكن المحددة بين غير متساوين. والعدالة كانت بداية قائمة في هذا التساوي بين المتساوين، وفي عدم تساوي الأشياء المختلفة، لكن من خلال نظام ما يحدد نوعًا من التبادلية يمكن توقّعه. ومن هنا انطلق تطور العدالة إلى آفاق أرحب.

لا تفقد العدالة معناها، وإنما يبدأ كلُّ تساوٍ بتساوي الشيء مع ذاته. فإذا قلنا ليس هناك مساواة بين الأحرار والعبيد، فهذا يعني غياب العدالة في عصرنا، ولا يعني غياب أي استخدام للفظ العدالة في ذلك العصر يميّزه من الظلم بقدر ما يعني أن دلالتها كانت مختلفة؛ لأن غياب العدالة بشكل مطلق وضياع حسها عند البشر يعنيان غياب المساواة بين الأحرار والأحرار، وبين العبيد والعبيد. وسياق المفهوم التاريخي في حينه هو تساوي الأحرار مع ذواتهم، وتساوي العبيد مع ذواتهم، وليس تساوي العبيد والأحرار؛ فهي لا يمكن أن تعني غياب أيّ تساوٍ بين الأحرار أنفسهم. وفي ما يتعلّق بإدارة الشأن العام مثلًا، كانت الديمقراطيّة الأثينيّة تعني مساواة المواطنين مع ذواتهم، وهذا يعني مساواة في العضوية السياسية في الجماعة، أي داخل فئة المواطنين، وهذه كانت العدالة. لكن من منظورنا المعاصر

مكتبة الفكر الجديد

للعدالة، لم يكن تعريف المواطن نفسه عادلًا، وهذا ما لم يكن ممكنًا أن يخطر في بال الأثينيين. والحقيقة أن المواطن في حينه لم يَعنِ ما نعنيه اليوم بالمواطن، فهو ليس الفرد في علاقته مع الدولة، بل هو عضو في الجماعة، حيث تُشتقّ حقوقه وواجباته من هذه العضوية. لم يكن ثمّة حقوق وواجبات لصيقة بالإنسان الفرد بما هو فرد مولود في كيان سياسي، بل كانت امتيازاته وواجباته مشتقة من انتمائه إلى فئة محددة، قبيلة، طبقة، مواطني مدينة وغير ذلك.

توسّعت شمولية مفهوم المواطن ليصبح أكثر ارتباطًا بالفرد والحقوق والواجبات، ويتوسع ليشمل أفرادًا كان يقصيهم، فاختلف معناه أيضًا؛ ففئة المواطنين في حينه لم تشمل المرأة، وطبعًا لم تشمل السكان الذين لا يملكون شيئًا، ولم تشمل العبيد.

هنالك إذًا دلالة تميّز العدالة، وتجعل حدسها والإحساس بها ممكنين. وهي ليست انعكاسًا لموازين القوى فحسب كما ذهب نيتشه، وتبعه في ذلك مزاج المفكرين مابعد الحداثيين. فموازين القوة تتحكّم بممارستها، وكذلك بشموليّتها. ولا هي أيديولوجيا وبنية فوقية تعكسان البنية الاقتصادية للمجتمع فحسب، فالعدالة تحمل في داخلها عبر التطور التاريخي دائمًا فكرة التساوي والتعادل، على الرغم من التقلبات التاريخية وتوسّع وتضيّق المعنى الذي تعرّضت له، وإلّا فإنها لا تختلف عن الظلم أو الجور. إنها تحمل دائمًا معنى ما يفترض أن يتماثل، ويتناظر، ويعتدل، ويتلاءم مع ما يفترض أنه صحيح في الحكم على الأشياء. لكنها ليست أيضًا مثالًا مطلقًا، وأنموذجًا مجرّدًا يمكن تنفيذه مثل خطة كونية على المجتمعات، حيث لا تأخذ في الاعتبار الطبيعة البشرية ذاتها،

مكتبة الفكر الجديد

بل هي حكم أخلاقي ناجم عن إحساس بها ويتدخّل في النظام السياسي والاجتماعي.

عنى هذا في تطبيقه على المجتمع ما هو عكس الظلم والجور، باعتبار الأخير خرقاً لما هو حق بحسب العرف السائد عمومًا، أو بموجب العدل الطبيعي (وهو معرفة ما هو صحيح في سلوك الإنسان، بغضّ النظر إن وُجِد عرف أو قانون أم لم يوجد) أو بموجب الإرادة الإلهية، وهذا هو الأهم في مراحل تاريخية محددة يهمين فيها الفكر الديني، ويحتل محله الحق الطبيعي في الفكر الحديث. والحق الطبيعي في رأينا هو علمنةٌ للحق الإلهي يشترك معه بوجود تصور لعدل متجاوز للواقع أو سابق عليه. وجوهره استخدام مفهوم حالة الطبيعة لتقرير حالة المساواة والعدالة المنقوشة في «جبلّة» الإنسان الطبيعية الأولى. وهذا هو جوهر المفهوم الروسوي، كما هو مضمون الراية الفكرية العظيمة التي رفعها عمر بن الخطّاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا». فكانت راية الخطّاب «حادثًا» في زمان بداية العصور الوسطى، جاوزت مفاهيم العدالة في زمنها. وطبعًا لا علاقة لهذه الحرية الطبيعية التي يولد معها الإنسان في رأي عمر بمفهوم الحرية كقيمة؛ فالإنسان، في رأينا، لا يولد حرًا. الحرية التي نقصدها، وهي التي ستدخل لاحقًا في مفهوم العدالة، لا تولد مع الإنسان، بل هي حرية تُكتسب الحاجة إليها بالوعي، وتُطبَّق اجتماعيًا وسياسيًا، ولا تمارسها الكائنات الحية طبيعيًا. فالعصفور ليس حرًا، خلافًا لما يظهر في الاستعارات الأدبية، وكذلك لا يولد الإنسان حرًا، وما كلام عمر بن الخطاب إلّا استعارة، أو فرضية معيارية الطابع من نوع فرضيات الحالة الطبيعية في نظريات العقد الاجتماعي.

مكتبة الفكر الجديد

تكمن مشكلة التصوّرين النيتشوي ومابعد الحداثي من جهة، والماركسي من جهة أخرى، في عدم أخذهما بجدية أن أصل العدالة كمعطى موضوعي (طبيعي أو إلهي) يعتمد على وجود حس أخلاقي بالعدالة عند جزء من الناس في الأقل ممّن يمكننا أن نسمّيهم أحرارًا ينفرون ممّا هو غير عادل. وهؤلاء هم الذين يتصورون العدل الطبيعي، لكنهم يقصرونه على تصورهم هم، ويقطعون صلته بتصوراتهم الخلقية الذاتية. ولذلك ما زلت أعتقد أن عدم وجود «علم أخلاق» لدى فكر محدد يحجب عن هذا الفكر إمكان تحوّله فلسفةً سياسيةً بالفعل.

إضافة إلى ذلك، يبدو لنا بمنظور تاريخي، أن «علم الأخلاق» ربما كان دافع المعتزلة الذين سمّوا أنفسهم أهل العدل والتوحيد، إلى المساواة بين الله والحق، وبين الله والعدل، بصفة الأخير قيمة إلهية عظمى. وهو تمييز غير متعلّق بالفصل بين نظامي حكم، العادل والمستبد؛ فالعدالة ليست مسألة نظام حكم في الحضارة الإسلامية، بل هي صفة يُتَّسَم بها في سلوك الحكّام والمحكومين، أو لا يُتَّسَم بها. ولا ترتبط بنظام حكم من نوع معيّن. هنا ظهرت الأخلاق سمة خلقية لا في نظر المحلل فحسب، بل هي سمة خلقية سلوكية منفصلة عن نظام الحكم ومشخصنة في الحاكم والمحكوم وسلوكهما.

تأصّل هذا المفهوم، دلالة وقيمة في وقت واحد، في الخبرة الإسلامية «المثالية» للاجتماع الإسلامي مع الحكم، وهي الخبرة التي يلخصها مبدأ «العدل أساس الملْك»، «ولو دامت لغيرك لما انتهت إليك»؛ فما لا ريب فيه أن العدل هو القيمة العليا للتصور المثالي الإسلامي للملْك، إلى درجة أن هذا الفهم قُبل فيها باعتبار

مكتبة الفكر الجديد

السويّة في الظلم عدالة، لأن ليس لديه تعريف موجب للعدالة، فهي تتعلق بالاستقامة والسويّة وتصور العدالة بإحقاق الحق، من دون تعريف موجب للحقوق.

العدالة في الله جوهر حتميّ، تمامًا مثل التوحيد. وهي في الإنسان قيمة أخلاقية تقوم على الحرية؛ فالله عادل بطبيعته وجوهره (ليس لأنه لا يمكنه أن يكون غير عادل، بل لأنه هو قيمة العدل المطلقة)، أمّا الإنسان، فليس عادلًا بطبيعته، بل في خياراته، ويمكنه أن يكون ظالمًا، ومن هنا الحق في محاسبته. إن ضرورة التوحيد والعدل وتلازمهما هي ما يجعل مفهوم الحرية إنسانيًا غيرَ منطبقٍ على الله. وإن الظلم المتناقض مع طبيعة الله هو الذي يجعلنا نرى الإنسان حرًا قادرًا على اتخاذ القرار بين العدل والظلم.

لا شك في أن الخلاف الكلامي بين القدرية والجبرية والمرجئة، وتطويره عند المعتزلة والحنابلة والأشعرية لاحقًا كانا صراعًا سياسيًا. أمّا فلسفيًا، فهو خلاف على مصطلحات لا يشترك المتخاصمون في تعريفها؛ فلا شك في أن فهم كلية القدرة الإلهية تجعل الحنابلة يكفّرون من يجرؤ على القول إن ليس في إمكان الله أن يدفع الإنسان على فعل الظلم، لأنه لا يمكن أن يصدر عنه ظلم، في حين أن التعامل مع الله كمطلق العدل ومطلق القدرة تمنع من طرح هذه الأسئلة، وتمكّن المعتزلة من نقل النقاش من الميتافيزيقا واللاهوت إلى الأخلاق.

لكن الناحية القيمية لم تقتصر على المعتزلة؛ إذ اعتقد عدد من السلف من أهل السنّة بقيمة العدل من زاوية أن حيثما ساد العدل فثمة شرع الله (كما وضعها ابن القيم)، أو كما نجدها عند ابن تيمية،

مكتبة الفكر الجديد

ويحتاج كثير من مقلّدي هذا العالِم إلى وقت لهضمها: «إن العدل واجب لكل أحد على كل أحد في كل حال، والظلم محرّمٌ مطلقاً لا يباحُ بحال». وهو لا يقصر ذلك على تطبيق الشريعة، بل قال أيضًا: «وأمورُ الناس تستقيمُ في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراكُ في أنواع الإثم، أكثر ممّا تستقيمُ مع الظلم في الحقوق، وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: إن الله يقيمُ الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: 'ليس ذنب أسرعَ عقوبة في الدنيا من البغي وقطيعة الرحم'، فالباغي يُصرع في الدنيا وإن كان مغفورًا له مرحومًا في الآخرة ... وذلك أن العدل نظام كل شيء. فإذا أقيم أمرُ الدنيا بعدل، قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خَلاق، ومتى لم تقم بعدل، لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة»[16].

في هذا التصور، كانت تتردد فكرة أن الحكم قد يدوم مع الكفر، لكنه لا يدوم مع الظلم. ولا تزال حتى الآن تتردد أصداء الحكاية التيمورية المعروفة عن التفضيل بين حاكم كافر عادل وحاكم ظالم مسلم لمصلحة تفضيل الكافر العادل. وجوهر ذلك أن العدل يحقق أحد أهم مصالح الدِّين وكلياته التي هي مصالح الاجتماع نفسه. وكَمَن فهمٌ مقاصدي مبكر في هذا الفهم يجاوز حدود الوسائل والقياسات قبل أن يصاغ فقهيًا في المدرسة المقاصدية، ولا سيما

(16) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، «الحسبة،» في: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، 21 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، مج 16، ج 28، ص 68.

مكتبة الفكر الجديد

لدى ألمعها، الشاطبي الذي أعطاها مداها، مع أنه تبقى للمقاصدية حدودها وتناقضاتها إن لم تتلقح بالمفاهيم الحديثة. وفي تاريخ السرديات الإسلامية الكلاسيكية للتاريخ الإسلامي يحضر عدل الخليفة والحاكم كقيمة عليا باستمرار، وتُضرب الأمثلة «المناقبية» به، وتضطلع بدور مهم في تقويم دور الخليفة أو الحاكم.

يقول ابن تيمية إن العدل في الدنيا ممكن في ظل حكومة غير مسلمة؛ ففي ظل حكومة عادلة، ولو كانت غير مسلمة، تستقيم أمور الناس في الدنيا أكثر ممّا تستقيم في ظل حكومة ظالمة، ولو كانت مسلمة. والعدل (نعم حتى العدل الإلهي) قائم في الأولى أكثر ممّا هو قائم في الثانية، أمّا الإيمان فغير كافٍ لإقامة العدل في الدنيا، ولا يقال عن صاحبه إنه عادل إلا إذا كان عادلًا فعلًا، وهذه صفة ربما يستحقها غير المؤمنين، أمّا المؤمن فيجازى على إيمانه في الآخرة.

لكن العدل الذي يقصده ابن تيمية هنا هو المقصود في الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[17]. ونحن نعتقد أنه يقترب من أحد مفهومين للعدل، إمّا أخلاقي وإمّا إجرائي؛ إذ لا مضمون جوهريًا عنده في حالة دولة الإسلام إلا حكم الشريعة كما يفهمه. وهو يفترض أن العدل ممكن عند حاكم غير مسلم، أي من دون حكم الشريعة، ومعنى أن العدل ممكن عند حاكم غير مسلم هو أن العدل لا يتطلّب تطبيق الشريعة، ومن ثمّ ليس عنده مضمون موحَّد للعدل، ما لا يعني بالضرورة

(17) القرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية 58.

مكتبة الفكر الجديد

المساواة مثلًا، وإلا تعذّر علينا التوفيق بين موقفه هذا وإصراره على رفض منح أي نوع من المساواة لأهل الذمة، ومنعهم من إظهار دينهم، واعتبار إذلالهم متوافقًا مع العدل كما يقتبس الخليفة عمر بن الخطاب في قوله: «وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول أذلوهم ولا تظلموهم»[18]. فالعدالة هنا لا تعني المساواة، بل تقتضي عدم المساواة بين المسلم وغير المسلم. ونحن نرى ذلك على طول الجزء المسمّى «السياسة الشرعية» في مجمع الفتاوى.

يمكن مناقشة هذا الأمر في مجلدات. ولن تنفع الاقتباسات كلها من دون فهم الفارق في الموقف؛ فثمة فارق جوهري بين أن يؤمن الإنسان بقيمة العدالة التي يمكنه تحديدها أخلاقيًا وأنها إذا سادت ساد شرع الله من جهة، وأن يؤمن الإنسان بتفسير معيّن لشرع الله وأنه إذا ساد هذا التفسير تكون العدالة من دون تعريف أخلاقي قيمي للعدالة سابق على هذه التفسيرات. هذا فارق جوهري بين مواقف ولا يُحَلّ بالنقاش مهما يطُل، ومهما يُسكَب عليه من مداد. ونحن لا نعتقد أن ابن تيمية كان في وارد وضع تعريفات معيارية للعدالة، أو وضع نظرية في العدالة.

تكمن الثورة التي أحدثها الفكر الحديث منذ نظريات العقد الاجتماعي في: **أولًا**، رفض فكرة وجود لامساواة طبيعية بين البشر تبرّر الفارق بين حاكم ومحكوم بها وحدها، ورأينا أصل هذا الموقف في الفكر اليوناني عند أرسطو مثلًا؛ **ثانيًا**، في تخيّل المساواة بين مختلفين، لا بين متساوين فحسب؛ **ثالثًا**، في القدرة على رؤية فكرة

---

(18) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، «السياسة الشرعية،» في: ابن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، مج 16، ج 28، ص 286.

مكتبة الفكر الجديد

الإنسان كمرجعية لفكرة العدالة، وهي أن البشر متساوون بطبيعتهم، وأن الفوارق الطبيعية بين البشر لا تؤسس لجعل بعضهم أحرارًا وبعضهم الآخر عبيدًا، وهذا ما لا نجده عند أرسطو، ونجد بدايته قبل المسيحية بأربعة قرون في الفكر الرواقي الذي أبقى للإنسانية فكرة الأخلاق الكونية التي جسدتها مقولة زينون أن «البشر أخوة في الإنسانية»، ومن ثم في المسيحية ذاتها.

تاريخيًا، تفاعلت فكرة المساواة الطبيعية بين البشر مع فكرة الحرية وتأسيس اجتماع مدني يتساوى فيه بالاجتماع السياسي، أو بالمواطَنة. لكن هذا التفاعل لم يُمنح الاهتمام الكافي؛ إذ بدت فكرة المساواة متنافرة مع فكرة الحرية في الأيديولوجيات. لكن الحرية هي بداية عكس العبودية، أي عكس عدم المساواة بين البشر. والمساواة الطبيعية بين البشر تعني أن الطبيعة لا تبرّر أن يكون إنسان سيدًا وآخر عبدًا، وأن النضال ضد الظلم على مر التاريخ هو الذي حوّل العدل من فضيلة إلى مجموعة حقوق منصوص عليها؛ وما لبث أن حوّل الحرية من نقيض مجرّد للعبودية، بمعنى أن الحر هو رجل لا يملكه رجل آخر[19]، إلى حرية موجبة ذات مضمون يتجاوز نقض العبودية في مواطني المدن في العصر الوسيط، ثم إلى حرية التعاقد في عقود قوانين السوق، إلى «حريّات سياسية» يملكها رجال ونساء في مفهوم المواطَنة المعاصر.

إذا كانت فكرة المحكومين والحاكمين بالطبيعة مرفوضة عند أرسطو، فإن تصور المساواة الطبيعية بين البشر لم يكن بدوره

---

(19) الحديث في شؤون الحرية والتحرر بقي فترة طويلة يتناول الرجال فحسب. ومن هنا، ليس من قبيل المصادفة أن نكتب «رجل» وليس «إنسان».

مكتبة الفكر الجديد

حديثًا بالكامل، ولا هو فكرة علمانية قائمة بذاتها منذ نظريات العقد الاجتماعي، بل علمنة فكرة دينية متعلقة بتساوي المؤمنين أمام الله مع صعود المسيحية في صراع مع اللاهوت العبري القديم.

حتى هذه الفكرة الدينية المتعلقة بـ«الإنسان كإنسان»، لم تكن أيضًا دينية خالصة، بل نتاج تطوّر تاريخي طويل. العدالة في **التوراة** (أو كما يسمّيها المسيحيون **العهد القديم**، والمقصود العهد القديم بين الله وشعبه) لا تخرج عن سياق العصور القديمة عمومًا، فهي عدالة تنطبق على شعب، أكان هذا الشعب إثنيًّا أم طائفة دينيّة أو غير ذلك. أمّا في العلاقة بالشعوب الأخرى جماعة وأفرادًا، فلا تسود العدالة، ولا حتى التعامل الأخلاقي، وإنما يسود الصراع وشرعة القتل، ويسود الغدر والخداع المتاحان في الحروب عمومًا. ووردت دلالة «دار الحرب»، بمعنى قانون الحرب الذي يسود مع «الآخرين»، أولًا وقبل كل شيء في التعامل مع غير اليهود في **التوراة** من الكنعانيين والفلسطينيين والعماليق. ولست بحاجة إلى تقديم اقتباسات في شأن تبرير إبادة الشعوب في التوراة كأمر إلهي، وحتى قتل من يرفض المشاركة فيها من شعب «يهوه» نفسه.

في السياق المتوسطي، بدأ هذا الموقف بالتغيّر عند زينون مؤسس المذهب الرواقي، ثم بالتطلّعات التوسعية للإمبراطورية الرومانية، وتمثله تنظيرات سيسيرو (شيشرون بالترجمة العربية) الذي يجعل تعريف الكائن البشري شاملًا للبشر عمومًا، وهو ارتفاعهم كبشر عن مملكة الحيوان بملَكة العقل، والقدرة على التفكير والاستدلال المنطقي من دون أن تكون لديهم مساواة

مكتبة الفكر الجديد

في هذه الملَكة، وكذلك في مجال الفضيلة، الأمر الذي يعني أن التساوي الطبيعي بين البشر لا يعني التساوي بملَكة العقل والفضيلة، ما يرفع بعضهم فوق بعض عند أرسطو أيضًا.

لكن كما يؤكد سيسيرو، «ما من شخص، بغضّ النظر عن الأمّة التي ينتمي إليها، لا يستطيع الوصول إلى المستوى المطلوب من الفضيلة إذا تلقى مساعدة من مرشد ما»[20]، أي يمكن التهذيب والتعليم أن يساعدا الإنسان في تجاوز الفوارق في العقل والفضيلة. وكان قد قال هذا قبل عصر التنوير الأوروبي بقرون عدة. وطبقًا لذلك، فإن العدالة متعلقة بالتعامل مع البشر لأنهم جميعًا (لا المواطنون فحسب) قادرون على اكتساب مفهوم العدالة. ويقول سيسيرو: «نحن مجبرون بطبيعتنا على أن نكون عادلين في تعاملاتنا مع الآخرين، بغضّ النظر عمّا إذا كنا نشترك معهم في رابطة سياسية أو هوية، وهم بدورهم مجبرون أيضًا على أن يكونوا عادلين معنا من ناحية أخرى»[21]. وهذا فكر إمبراطوري روماني يخرج من حدود المدينة - الدولة، ويتعارض مع فكرة شعب الله المختار طبعًا، ويناقض فكرَي أرسطو وزينون أيضًا. فالعدالة عند الأخير، وفي الفكر الرواقي نفسه، هي عدالة داخل المدينة - الدولة.

تأثر القانون الروماني بوجهة النظر الإمبراطورية العابرة القوميات هذه. كما تداخل لاحقًا مع تعاليم المسيح المتحررة من اليهودية والمتعلقة بالإنسان كإنسان، ونجدها بشكل خاص في

(20) جونستون، ص 122.

(21) المصدر نفسه، ص 123.

مكتبة الفكر الجديد

كتاب **ملخصات تشريعية مختارة** الذي وُضِع في عهد الإمبراطور البيزنطي جستنيان في القرن السادس. ومن هذه الناحية، يمكن اعتبار الكنيسة المسيحية وريثًا للإمبراطورية الرومانية في سعيها الديني إلى الخلاص العالمي، بما هو من نصيب كل إنسان، بغضّ النظر عن هويته أو منزلته الاجتماعية، ويشدّد بالتحديد على الفقراء والمنبوذين. هذا هو المنبع الرئيس لمفهوم العدالة العالمية النطاق في الفلسفة السياسية الحديثة. ولا علاقة، بالضرورة، بين فكرة أن العدالة طبيعية وشمولية العدالة لجميع البشر؛ فشمولية العدالة في المسيحية والإسلام تنجم عن عدالة إلهية لا عن الطبيعة. كما أن التساوي بين البشر في العقيدتين هو تساوٍ إلهي المصدر، لأن الله اختار أن يخلق البشر على صورته ومثاله. وفي كل حال، يتساوى الحق الطبيعي والعدالة الإلهية عند منظّري التنوير الأوائل، ومنهم جون لوك.

ثانيًا: أفكار في شأن العدالة في الحداثة

نجد في بداية الحداثة أن هوبز يبدأ الحالة الطبيعية في فكرة المساواة بين أي فرد مفترض وأي فرد آخر، وأن العقد الاجتماعي لا يكون ممكنًا إلا إذا كان كل فرد مستعدًا للاعتراف أن جميع الناس مساوون له بطبيعته. وهنا ينتقد هوبز أرسطو مباشرة؛ إذ اعتبر أرسطو أن القدرة على التفكير والنطق مشتركة بين جميع البشر، لكن الفارق بينهم في الدرجة كبير وشاسع إلى درجة تبرير أن يكون العبد عبدًا بالطبيعة والسيّد سيّدًا. هذا عند الفيلسوف نفسه الذي رفض أن يكون الحاكم حاكمًا بالطبيعة، والمحكوم محكومًا. لذلك اعتبر هوبز هذا التنظير مناقضًا لفلسفة أرسطو ذاتها وللتجربة، فلا توجد فوارق كبيرة

مكتبة الفكر الجديد

إلى درجة تعلل أن من غير الممكن إلا أن يكون بعضهم محكومًا وأن يكون بعض آخر من الأذكياء حاكمًا[22].

انطلقت نظريات العقد الاجتماعي من الفكرة التي تقول إن البشر متساوون في الطبيعة والعقل والقدرات نسبيًّا، وإن هذا التساوي يؤهلهم للعيش في حالة حرب أو حالة سلام، بحسب زاوية نظر المفكّر، وإن هذا يؤدي إلى دخولهم في حالة تعاقد، لمنع حالة الحرب كقاعدة قائمة في حالة الطبيعة عند هوبز، وذلك من خلال تأسيس دولة مطلقة الصلاحيات بوساطة العقد الاجتماعي، ولمنع حالة الحرب كاستثناء في دولة محددة الصلاحيات ناجمة عن عقد عند لوك[23].

---

(22) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by A. P. Martinich and Brian Battiste, Broadview Editions, Rev. Ed. (Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2011), chap. 13, p. 123.

يقول هوبز في بداية الفصل عن حالة البشر الطبيعية: «جعلت الطبيعة البشر متساوين في ملَكات الجسد والفكر، بحيث إنه وجد شخص متفوق جسديًا بصورة واضحة، أو متمتع بفكر أسرع من سواه، غير أن الفارق بين رجل وآخر ليس كبيرًا لدرجة أن يزعم أحدهم لنفسه أي فائدة لا يقدر آخر أن يطالب بها بالقدر نفسه». انظر: توماس هوبز، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب؛ مراجعة وتقديم رضوان السيد (بيروت: دار الفارابي؛ كلمة، 2011)، ص 131.

(23) لا حاجة إلى الإكثار من الاقتباسات في هذا الشأن فمسألة الحالة الطبيعية المفترضة عولجت بكثرة وكثافة. لكن ثمّة مداخل أخرى من الطبيعة إلى المجتمع، فعند فرويد تتطلب الحالة الاجتماعية كبت رغبات تعبر عن غرائز طبيعية، وعند دوركهايم يقود الخوف من قوى الطبيعة الإنسان إلى البحث عن الحماية في الجماعة، وهو يستسلم للجماعة كي يتحرر من الطبيعة. الاستسلام هنا شرط التحرر. لكن لا تناقض هنا، فالتحرر المنشود هو من الطبيعية، وثمنه الاستسلام للمجتمع. وهذا الأخير ليس النهاية، فهو يتضمن جدليات تحرر أخرى خاصة به.

مكتبة الفكر الجديد

لا تزال فكرة العدل هنا منفصلة عن الحقوق؛ فمن العدل مثلًا أن تُلغى حالة الحرب السائدة في الطبيعة قبل تنظيم المجتمعات، والناجمة عن تساوي القدرات والحاجات ورغبة البشر في تلبية حاجاتهم من دون أخذ الآخرين في الاعتبار. ومن العدالة أن تقوم دولة تحقّق السلم، لكن هذا لا يعني بالضرورة حصول المواطنين على حقوق معيّنة؛ فالعدالة هنا تعني أن يفقد الجميع حقوقهم بالتساوي لمصلحة الدولة، التي تصبح مصدر الحقوق والمحظور والمتاح، منذ تلك اللحظة. وتعني العدالة هنا انصياع الناس للعقد الذي وقّعوه، وما الظلم إلا خرقه.

انقسمت المدارس الفلسفية في شأن العدالة بين فكر استند إلى هيوم وطوّره بنثام، يتعامل مع العدالة من منطلق ما يأتي بالسعادة لأكبر عدد من البشر، ومن ثم اعتمادها على فكرة المنفعة، في مقابل كانط الذي يرى أن فكرة المنفعة أو السعي إلى تحقيق السعادة لا تصلح لتأسيس الأخلاق، ومن ثم العدالة. ويعتبر كانط أن أساس الأخلاق هو الحرية التي تقوم عليها فكرة الواجب الأخلاقي، أي فكرة العدالة نفسها التي تقوم على طاعة الإنسان قانون شارك في سنِّه في نظرية هوبز للعقد الاجتماعي، مع الفارق أن الإنسان الأخلاقي الحر عند كانط يتصرف كأنه يسن قانونًا للمجتمع كله، الأمر الذي يمنع حالة الحرب، لا قمع الدولة المطلقة.

سيحتاج الأمر إلى مرور وقت حتى تتبلور فكرة العدالة كمجموعة من الحقوق والواجبات، وتشكل تقاطعًا، أو للدقة توازنًا، بين المنفعة والحرية، كما عُبِّر عنها في **إعلان الاستقلال الأميركي**، ثم في **إعلان حقوق الإنسان** الصادر عن الثورة الفرنسية.

مكتبة الفكر الجديد

يمكننا سرد تحوّلٍ تاريخيٍّ آخر يؤدي إلى توسيع مفهوم العدالة لتقوم على أساس المساواة الاجتماعية، لا المساواة الطبيعية فحسب، ولنحصل على مفهوم العدالة الاجتماعية الذي ينقسم أنواعًا عدة، أهمها: توزيع الخيرات المادية بموجب الحاجات، وتوزيع الخيرات المادية بموجب الاستحقاق الذي يقاس بالكفاءة والمؤهلات ومساهمة الإنسان في الخير العام في أيديولوجيات القرن التاسع عشر.

أخيرًا، بنظرة شاملة بالغة التجريد، يمكن اعتبار القرن العشرين ساحة صراع قادت إلى التخلي عن هاتين الفكرتين القائمتين في أيديولوجيات القرن التاسع عشر، ومنها الشيوعية، لكن لمصلحة القيم التي قامت عليها هذه الأيديولوجيات، وهي العدالة الاجتماعية، فما عاد ممكنًا في عصرنا التحدث عن العدالة من دون فكرة العدالة الاجتماعية القائمة على تقليص الهوّة بين الغني والفقير من خلال التساوي في الفرص، مضافًا إليه تصحيح الفجوات الاجتماعية الناجمة عن ذلك من خلال تصحيح التوزيع من الدولة، والتنمية التي تمكّن فئات المجتمع المختلفة من الانطلاق من نقاط انطلاق متساوية نسبيًّا، أساسها الحرية في الخيارات والإمكانات والفرص، وتمكين الناس من صوغ خياراتهم. وفي هذا السياق صيغت مقولة «التنمية حرية».

في الإمكان أيضًا أن نتتبّع تقليدًا آخر في تطوّر العدالة، هو مدى أخذ الحرية في الاعتبار كأحد مركباتها، على الرغم من أن المعنى الأصلي لا يشملها إطلاقًا إلا لناحية سياقها وتطبيقها في مجتمع من رجال أحرار (أي غير عبيد). فثمة تباين دلالي واضح بين

مكتبة الفكر الجديد

مفهومي العدالة والحرية، ما لا يعني تناقضهما، بل يعني من الناحية التاريخية أن التطلع إلى المساواة، أو توقّعها، لم يتضمّنا دائمًا التطلّع إلى الحرية، مع أن الفكرتين تنطلقان من أساس هذا التفاعل في أن الحرية بداية هي نقيض التعبير الأقصى عن انعدام المساواة، أي العبودية. ومنذ تلك الفترة، ما من نضال من أجل المساواة إلا تضمّن فكرة الحرية، وما من أيديولوجيا مساواتية إلا قمعت الحرية حين وصلت إلى الحكم، لا لكونها مساواتية، بل لأنها اعتبرت جهاز الدولة أداة لتطبيق مذهب أيديولوجي. وما لبث هذا الواقع أن تحوّل مولِّدًا جديدًا لفكرة الحرية.

يمكن القول في شأن مركّب المساواة والحرية، إن اليسار أكد في القرنين التاسع عشر والعشرين مبدأ المساواة، في حين أكدت الليبرالية مبدأ الحرية. وحصلت تنوعات داخل كل معسكر في هذا الشأن بموجب رفع مستوى عنصر الحرية أو عنصر المساواة في طرحه. أمّا اليمين التقليدي، فهو في نظرنا ذلك المعسكر الذي حاول أن يقلص مركّبي العدالة هذين لمصلحة مفهوم أكثر تراتبية للعدالة لا تسري فيه المساواة أو الحرية على الجميع. لكن حتى مفهوم اليمين تغير (وأصبح هنالك يمين ليبرالي، وحتى يمين اشتراكي في رأينا، وهذا يقع خارج ما يمكن معالجته في هذه المقالة).

من هنا، أرى أن التحدي الفلسفي الكبير أصبح كامنًا في التوصل إلى المعادلات التي تجمع بين الحرية ومبدأ المساواة بمعناه الذي يمكن تحقيقه في المجتمع الحديث من خلال الإنصاف في توزيع الخيرات والمنافع؛ فالليبرالية الاقتصادية أثبتت أنها من دون تحديد لها بوساطة العدالة السياسية (أي عدالة الدولة) تنتج اللامساواة، وربما تنتج تقييدات الحريات الناجمة عن سعي الفئات

مكتبة الفكر الجديد

الحاكمة إلى الحفاظ عليها. وأثبتت اشتراكية الدولة الواقعية أنها أدت أخيرًا بحجبها الحريات إلى انعدام اللامساواة، وفي حالات أخرى إلى المساواة في الفقر، الأمر الذي نقل الفكر الغربي إلى نقد سيطرة أيديولوجيا أو مذهب ديني على الدولة، وتحويل الدولة أداةً في فرضه على المجتمع ضد مبدأ الحرية الفردية.

من محاولات إيجاد المعادلة بين المساواة والحرية، جاءت محاولات جون رولز المهمة في نقد النفعية والعودة الفلسفية إلى كانط لتأسيس مبدأ أخلاقي في العدالة يكون أساسًا للعدالة السياسية التي حاول أن يضع قواعد نظرية لها في الدولة الديمقراطية، وذلك في كتابه **نظرية في العدالة** (1971)، ثم كتابه **العدالة كإنصاف** (2001) الذي حدد فيه مبدأي العدالة الأساسين بما يلي: **أولًا**، حق كل شخص بحريات أساسية متساوية وكافية، في إطار نظام من الحريات. **وثانيًا**، تحديد اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية بشرطين، يتعلق أحدهما باللامساواة في الوظائف والمراكز، ويقضي بأن تكون متاحة للجميع بشروط مساواة في فرص الوصول إليها؛ ويفيد الآخر أن تكون ظواهر اللامساواة محقِّقة أكبر مصلحة لأعضاء المجتمع في المواقع الدنيا بحسب موضوع المساواة ذاته، مثل الدخل وغيره، الأمر الذي يعني أن من «النماذج الرياضية» الممكنة التي تصور عملية التوزيع يؤخذ الأنموذج الذي تتحقق فيه أكبر فائدة ممكنة للفئات الأضعف، لكن من دون مس قدرة المجتمع على التطور، كي تزداد المنافع أو الخيرات التي يمكن توزيعها[24].

(24) John Rawls, *A Theory of Justice*, Rev. Ed. (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1999).

مكتبة الفكر الجديد

من هنا أيضًا التقدير لرولز ونقده في آن عند أمارتيا سِن وغيره، حيث ينطلق النقد في فهمه للعدالة الاجتماعية (توزيع المنافع أو الخيرات الأولية، مثل الحقوق والحريات والدخل المادي والشروط الاجتماعية التي يجب توافرها لتحقيق الكرامة الإنسانية أو احترام الذات) من ضرورة التساوي في الإمكانات أو القدرات، لا في الفرص فحسب، ومن ضرورة أخذ حرية اختيار الإنسان لما يراه مهمًا في حياته. فالتساوي في الفرص لا يفيد كثيرًا إذا لم تتساوَ إمكانات استغلالها كي يتسنّى تضيق الهوة بين الغني والفقير، وبين القوي والضعيف، ولا معنى للفرص المتساوية من دون حق الاختيار أيضًا[25].

من التساوي في الإمكانات ينطلق مفهوم التنمية البشرية كإحدى وظائف الدولة العادلة الحديثة الأساسية، وتجدر الإشارة إلى أن الحرية والحقوق السياسية من مقومات التساوي في الإمكانات التي تساهم في تأسيس العدالة أيضًا. ويذهب أمارتيا سِن باتجاه العدالة الاجتماعية بوساطة التحرر من قيود النظرية الاقتصادية الكلاسيكية المنطلقة من التوازن الكلي، واعتبار المصلحة الذاتية دافع الفرد في سلوكه، والاعتراف بدور أكبر للأخلاق في النظرية الاقتصادية والسياسات الاقتصادية[26].

كان توجّه رولز بالمجمل توجّهًا يعتمد على الأخلاق؛ إذ انطلق

---

(25) أمارتيا سِن، **فكرة العدالة**، نقله إلى العربية مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 337-349. أصدر سِن هذا الكتاب في عام 2009، وأهداه لذكرى رولز، وكان من طلابه.

(26) Amartya Sen, *On Ethics and Economics*, Royer Lectures (Oxford, UK; New York: B. Blackwell, 1987), pp. 29-57.

مكتبة الفكر الجديد

من الدولة كمجتمع من الأفراد الأحرار المتساوين المنخرطين في تعاون اجتماعي. والعدالة في حالتهم هي الإنصاف في توزيع المنافع بينهم، وهي عدالة متعلقة بالبنية السياسية الأساسية للدولة. والشرط لهذا كله هو افتراض أن الأشخاص الأحرار يتمتعون بملكتين أخلاقيّتَين: **الأولى** هي «الحس بالعدالة: وهي القدرة على التطبيق والعمل انطلاقًا من مبادئ العدالة السياسية التي تعيّن الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي»، **والثانية** هي القدرة على تكوين مفهوم للخير وحيازته، حيث يمكن مراجعته ومتابعته كمجموعة من الغايات النهائية والمقاصد التي تحدد مفهوم الشخص لما هو قيّم في الحياة[27].

ثبت من خلال نضال الشعوب ضد الظلم في التاريخ أن الحرية شرط من شروط العدالة التي يتغير مفهوم الناس لها بالمعرفة والممارسة. ونظريًا، أصبحت الحرية مركّبًا لا يمكن تجاهله عند الحديث عن العدالة لأسباب ثلاثة: **أولًا**، ربما يكون تقييد الحرية أحد أهم التعبيرات عن اللامساواة في الحقوق؛ **ثانيًا**، ربما ينتج من تقييد الحرية بحد ذاته لامساواة في الحقوق، ومن ثمّ يؤدي إلى انعدام العدالة، ولا سيما تلك العدالة التي تحاول فرض تصور عن السعادة قائم لدى من يفرضها؛ **ثالثًا**، لأن الحرية أصبحت من الناحية الفكرية، وفي حاجات الناس وتوقعاتهم وتطلعاتهم أحد الخيرات أو إحدى المنافع الاجتماعية والوطنية، أصبح لزامًا أيضًا توزيعها توزيعًا عادلًا، حيث أصبحت الحرية السياسية حاجة إنسانية.

---

(27) جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 112.

مكتبة الفكر الجديد

الحرية هنا ليست قيمة مجردة أو شاعرية، بل هي قيمة أخلاقية توجّه مجموعة حريات مدنية وسياسية أساسية لا بد من أن يتمتع بها المواطن لتحقيق العدالة. ولا يتسع المجال هنا لتبيين قيمة الحرية في الفكر الديمقراطي والليبرالي الغربي. لكن حين استعر هذا النقاش، كانت دلالة العدالة المتعلقة بالحرية السياسية غير قائمة في الفكر العربي والإسلامي حتى القرن التاسع عشر.

لهذا نجد أن في أحد أهم لقاءات العرب الأولى مع الحداثة الغربية جاءت نظرة الطهطاوي إلى «الحرية» الغربية منطلقة من مركزية فكرة العدالة لديه، حيث فوجئ من استخدام الفرنسيين مصطلح الحرية لتعني «الحرية السياسية» المتعلقة بنظام الحكم. وبما أن القيمة الرئيسة في السياسة الشرعية عنده (كما في الآداب السلطانية منذ الماوردي وغيره) هي العدل، وأن الحرية تُستخدم في فرنسا كقيمة رئيسة متعلقة بالحقوق والحكم الأفضل، استنتج ما يلي: «إن ما يسمّونه عندهم الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور حاكم على إنسان، بل القوانين هي المحكمة والمعتبرة»[28].

كان ما لفته في الحرية إذًا هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين، ومن هنا سمّاها العدل والإنصاف. ولفظ الحرية في عالمه الثقافي ما زال يعني عكس العبودية، والحر عكس العبد. وحاول الطهطاوي في هذا السياق أن يجمع بين الحرية والمتاح شرعًا،

(28) رفاعة رافع الطهطاوي، تخليص الأبريز في تلخيص باريز (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988)، ص 86.

مكتبة الفكر الجديد

وباللغة الحديثة ما يسمح به القانون: «إذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الممالك، وإسعاد أهلها في بلادهم، وكانت سببًا في حبهم لأوطانهم، وبالجملة، فحرية أهالي كل مملكة منحصرة في كونهم لهم الحق في أن يفعلوا المأذون شرعًا، وألّا يُكرهوا على فعل المحظور شرعًا»[29]. ما زالت الحرية هنا سالبة، فكما كانت تعني اللاعبودية، أصبحت تعني الآن كل ما لا تنظمه قواعد ملزمة (الشريعة في هذه الحالة)، وهي قريبة من مفهوم الحريات السياسية، لكنها لا تتطابق معها، لأن الأخيرة قائمة في القوانين ذاتها. فالحرية في نظره هي ما لا ينظمه قانون، في حين أن القانون ذاته يعبّر عنها ويصوغها ويحميها في الفكر الديمقراطي الليبرالي المعاصر.

ثالثًا: تحديات راهنة أمام الفكر العربي

لدينا ثلاثة مركّبات للعدالة في الفكر المعاصر:

- المساواة النسبية في الحقوق والواجبات بموجب منظومات فكرية تختلف في تعريفها، ومع فهم متبدل لمفهوم الواجبات وقبول عدم ربط المساواة فيها بالمساواة في الحقوق.

- فكرة العدالة الاجتماعية بموجب تعريفات مختلفة كبديل من المساواة المطلقة، تعمل على منع توسيع الهوة الاجتماعية بين الغني والفقير وعلى تقليصها بأدوات تمكينية وضريبية مختلفة.

- تشريع الحريات المدنية والسياسية وقوننتها.

---

(29) رفاعة رافع الطهطاوي، المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 128-129.

مكتبة الفكر الجديد

على الرغم من ذلك، لا نزال بحاجة ماسة إلى تعميق هذه المركّبات وتأصيلها في الفكر العربي السياسي والاقتصادي والدستوري كعناصر في نظام حكم عادل، لا كصفات للحاكم العادل، مرتبطة بمسلكه في الحكم، كما كانت تعني في الماضي؛ فالعدالة في الحكم هي نظام حكم عادل، مثلما أن عدالة القضاء في عصرنا تستند إلى قوانين عادلة ومؤسسة قضائية مستقلة وقضاة نزهاء، ولا تعني القاضي العادل فحسب.

تطوّرت هذه المركّبات تاريخيًا منذ أن كانت العدالة تعني المعاملة بالمثل. ويجب ألا يخجل أحد من أن هذه في الواقع أفكار فلسفية قد تصطدم بالواقع، وتضطر السياسة إلى إجراء تعديلات عليها، لكنها لا تعني كثيرًا إذا بقيت أفكارًا فلسفية. وتكمن مهمّة المثقفين في العمل السياسي والفكري من أجل وضع الأنظمة والسياسات التي تحوّلها تطبيقًا وممارسة اجتماعية. وهذه أمور مطروقة لا يجوز لنا أن ندّعي بداية التفكير فيها. ومن التواضع أن نطّلع على الأدبيات الفكرية الكثيرة المتعلقة بتطوّر مفهوم العدالة.

لا يسعني هنا إلا أن أعرب عن أسفي لغيابِ شبه كامل للبحث الفكري الفلسفي والتاريخي والحقوقي في مفهوم العدالة وتطبيقاتها في المؤسسة الجامعية العربية، مع الإشارة إلى صدور عدد من البحوث المفيدة في موضوع مفهوم العدالة في الإسلام، وزيادة لافتة شهدتها حديثًا ترجمة أعمال غربية تتعلق بالعدالة، منها أعمال رولز وأماراتيا سِن وجونستون.

إن أفضل مناسبة يمكن تخيّلها للخوض في هذا الموضوع وطرح تصوّرات نظرية وعملية للعدالة في المفهوم السياسي

مكتبة الفكر الجديد

والحقوقي والاجتماعي، هي المراحل الانتقالية الكبرى التي يعيشها الوطن العربي حاليًا، لأن الثورات العربية خرجت ضد الظلم وضد الاستبداد، أي من أجل العدالة بمعناها السالب، أي رفض الجور أو رفض الظلم. والأهم من ذلك أن جيل الشباب الذي حمل الثورات تحرر من ربقة الأيديولوجيات الأحادية ذات التصور الوحيد البُعد للعدالة، ومعه من التف حوله من الشعوب العربية. من هنا لم يحرك الثورات تصور أيديولوجي محدد للعدالة، والمجال مفتوح للتركيبات الكبرى غير المقيّدة مسبقًا بأيديولوجيا محددة تجمع بين مبادئ قيمية مختلفة ونظريات اجتماعية مختلفة، مثلما فعل رولز في حالة مزاوجة الفكر الليبرالي والعدالة الاجتماعية، وكذلك أمارتيا سِن في تطوير لاحق لها في المجال الاقتصادي.

من واجب الباحثين الملتزمين أجندة اجتماعية أن يخوضوا في تصوّرات العدالة البديلة من أنظمة الاستبداد القائمة في الوطن العربي، التي تزعزعت أركانها في المرحلة الأخيرة، بدءًا من ترسيخ القيم التي انطلقت منها الثورات. أمّا نماذج العدالة ذاتها، فلا تنبثق عفويًّا مثلما تعبّر القيم عن ذاتها من خلال الإحساس بالعدل ورفض الظلم. ويأتي هنا دور الفلسفة السياسية في لقائها بتخصصات الاقتصاد والحقوق والعلوم السياسية.

قلنا إن الخوض في مفهوم العدالة في السياق العربي، وصولًا إلى استنباط نماذج تتفاعل مع استقراء الحالات العربية، هو واجب الفلسفة السياسية في هذه المرحلة. هناك عدد من الأسباب تدفعنا إلى هذا الحض على التفكير، منها: **أولًا**، لم يحصل انبثاق عفوي للعدالة كنظام ونظرية في التاريخ، واحتمال حصوله ضئيل جدًا؛ **ثانيًا**،

مكتبة الفكر الجديد

ثمّة مهمات مباشرة مقبلة هي مهمات إدارة الدولة في أوضاع معقّدة، ولا يجوز حتى مقاربتها من دون تصوّرات بديلة تتضمّن الحقوق المدنية والعدالة الاجتماعية والحريات، وهي قضايا لا تُترَك لعفوية الحركة الشعبية. لكن في الإمكان صوغ القيم التي انطلقت منها تلك الحركات ومن أجلها وبلورتها. هذا هو بُعد العفوية الوحيد المفيد حين نبلور مفهومًا للعدالة في عصر مابعد الثورات؛ إنها العفوية التي تحرك فيها الحس بالعدل عند الشعوب والثوّار، وما عدا ذلك يجب أن يُصنع على أساس دراسة الأوضاع العينية في كل بلد ومعرفتها، والتحاور في شأنها، وكذلك من خلال الإفادة من تجارب الشعوب الأخرى.

قلنا إن مفهوم العدالة في الفكر المعاصر أصبح يتألف من ثلاثة مركّبات بنسب متفاوتة، لكن ما لا يمكن تصوره من دونها، هي الحقوق المرتبطة بالمواطنة المتساوية والعدالة الاجتماعية والحريات المدنية والسياسية. ولا أصطنع السؤال في هذه المناسبة إن قلت إن ثمّة قضيّة رابعة لا يمكن أي مفهوم للعدالة في سياق بناء الدولة الحديثة أن يتجاهلها، وهي مسألة الهُويّة، حيث تطوّر مفهوم العدالة في مسارات المساواة أمام القانون، والتصدي للظلم الاجتماعي والسياسي؛ وحديثًا (في القرنين الماضيين) في مسار الحرية والحريات المدنية. لكن الحديث كان دائمًا عن العدالة في إطار الدولة التي أصبحت في عصرنا تعني الدولة الوطنية كإطار مرجعي. ولنذكر أن جون رولز مثلًا لم يكتفِ بتحديد نظريته في العدالة في إطار الدولة، وامتنع من شمل كيانات أخرى داخل الدولة أو خارجها، بل قصرها على مجتمع حسن التنظيم في دولة ديمقراطية[30].

(30) رولز، ص 104-105 و143-144.

مكتبة الفكر الجديد

انبثق من هذا السياق مفهوم للعدالة ينظّم العلاقات داخل الدولة لا بين الدول، وأسئلة متعلّقة بمدى معيارية الانتماء إلى الدولة في تحديد سريان مفهوم العدالة على الفرد، وهل هناك علاقة مباشرة بين الفرد وممارسة الدولة للعدالة؟ أم أنها تمر عبر كيانات أخرى؟ والمقصود هو كيانات اجتماعية تفرض نفسها كانتماءات للأفراد، وبلغة العصر هُويّات، مثل انتماءات مرجعية طائفية أو مليّة، وانتماءات مرجعيّة جهويّة وإثنيّة ... **وما الهُويّة إلا مساواة الشيء مع ذاته، لا مع المختلف. لذلك تضمن النضال المتضمن لتأكيدها بُعدًا متعلقًا بالمساواة في الأقل داخل جماعة الهُويّة، إن لم يكن بين الهُويّات. ومن هنا تضمّن تأكيد الهوية دائمًا بُعدًا متعلقًا بالمساواة داخل جماعة الهوية.**

إن ما يطرح هذه المسألة الرابعة عربيًا هو ظاهرة تسييس الهُويّات الفرعية داخل الدولة في خضم الصراع ضد الاستبداد، وتحوّل إلى المطالبة بحقوقها من فم ناطقين باسمها؛ إذ أضعفت الثورات قبضة الدولة وأظهرت أن الاستبداد كان يغطي الشروخ الهُوياتية الاجتماعية بالقمع لا بقوة المجتمعات، ولا بعملية بناء الأمّة. وخرجت هذه إلى العلن كجماعات تضامنية، وحتى كهُويّات سياسية في عدد من الحالات، تطالب بالعدالة ورفع الظلم عنها في شكل حقوق جماعية، لا حقوق مواطنية فحسب؛ وبدل الحقوق المواطنية أحيانًا وعلى حسابها.

يمكن في إطار هذه المسألة الرابعة أن تُطرح مقاربات مختلفة لممارسة العدالة، كمساواة بين المواطنين تلغي انتماءاتهم الأخرى (مثل الانتماءات الثقافية والدينية واللغوية والجهوية وغيرها). وثمة

مكتبة الفكر الجديد

درجات كثيرة بين نظام لا يأخذها في الاعتبار، سواء بتحييدها من دون محاربتها، أو بعدم الاكتفاء بتحييدها والتوجه نحو محاربتها وفرض الهُويّة بإجراءات من فوق؛ وفي المقابل هناك مقاربة أخرى تنطلق من كون الانتماءات الفرعية الأخرى كيانات قائمة بذاتها ولها حقوق. وإذا سلّمنا بهذا الأنموذج الثاني، واعترفنا بوجود كيانات حقوقية داخل الدولة غير المواطنة، كالملّة والجماعة القومية أو الثقافات والأقاليم، يُسأل: هل ثمّة نظرية في العدالة لتنظيم علاقة تبادلية بين هذه الجماعات، وبين الجماعة والفرد المنتمي إليها، وبين الجماعة والدولة التي تعيش في كنفها؟ وهل يحق لهذه الجماعات أن تمارس سلطة على المواطنين؟ وهل يمكن أن تكون حقوقها على حساب حقوق المواطن بالاختيار؟

نتوقف هنيهة عند هذه النقطة لنؤكد أن في الحديث عن العدالة في سياق العقد الاجتماعي لم تُسرد قصة نشوء الكيانات السياسية، أو الدول، إلّا كما تُسرد أسطورة ذات مغزى، أو كأنموذج نظري تصويري في فهم كنه الدولة من زاوية نظر حديثة. فالدولة في حد ذاتها لا تنشأ في عقد اجتماعي بين مواطنين؛ ذلك أن العقد الاجتماعي هو في أفضل الحالات نظرية في فهم الدولة، يبرر رؤية معيّنة لها ولصلاحياتها، ولمفهوم العدالة فيها، وهي ليست تأريخًا لنشوء الدول. تاريخيًا، تنشأ الدول من الجماعات والكيانات وغيرها لا من الأفراد، أي إن نظرتنا إلى العدالة لا تسرد قصة نشوء الدولة في التاريخ.

لا يمكن تصور نشوء الجماعات السياسية المنظمة من دون عصبيات وانتماءات مختلفة، لا شك في أن كانت لها أولوية

مكتبة الفكر الجديد

تاريخية على مفهوم الفرد، كفرد حديث، وعلى نشوء واقع المواطن ومفهومه[31]. ومثلما أن نظرية العقد الاجتماعي ليست تأريخًا للدولة، بل نظرية في فهم الدولة، فإن فهمنا للمواطنة كأساس يجب أن يقوم عليه الانتماء هو فهم للانتماء الهُوياتي في الدولة الحديثة، لا انتقاصًا من الدور التاريخي للجماعة الدينية أو اللغوية أو الإثنية؛ فالجماعة لا تقوم كخيار فردي، لكننا نؤسّس الانتماء إليها على الخيار الفردي كي تقوم على فكرة المواطنة، وحقوق المواطن، لا على حسابها. إنها افتراضات نبني عليها مفهوم المواطنة المعاصر، لكنها على الرغم من عقلانيتها صوغًا واشتقاقًا، فإنها ليست افتراضات علمية، بل هي افتراضات تتدخل في وضعها رؤى معيّنة تقوم على قيم ومصالح وعلى غيرها من دوافع الفعل البشري.

ما عاد ممكنًا تخيّل عدالة لا تنظم العلاقة بين مبدأي المساواة والحرية. وعلينا أن نبحث عن مفهوم للعدالة، أو عن نظرية إذا شئتم، تشمل جماعات الانتماء، أو الهويات، من دون أن تأتي على حساب الحرية والمساواة، بل على قاعدتيهما. لكن ثمّة أسئلة تحتاج إلى إجابات قبل الخوض في أنموذج العدالة الذي نريد، والذي يأخذ مسألة الهوية في الاعتبار:

يجب أن نحسم أولًا مسألة أن الدمج على مستوى الهُوية ما عاد

---

(31) من هنا انطلق نقد الفلسفة الليبرالية من نقد افتراض الفرد كبداية (أكانت هذه البداية نظرية أم تاريخية). فلا يمكن فهم الفرد من دون الجماعة والتقاليد الاجتماعية القائمة، ومنها تنبثق أيضًا الأخلاق، وكذلك مفهوم العدالة كمفهوم أخلاقي. إن أفضل ممثّل لهذا النقد هو نقد فيلسوف الأخلاق الأسكتلندي الأصل المتخصص بأرسطو، ألسادير مكنتاير، في كتابيه الشهيرين: *After Virtue* (1981)، و *Whose Justice? Which Rationality?* (1988).

مكتبة الفكر الجديد

ممكنًا بالقوة، حتى لو أن هنالك نماذج أوروبية «ناجحة» تاريخيًا في فرض الهُوية الثقافية واللغوية عنوة، حيث قامت فرنسا مثلًا بفرنسة جماعاتها اللغوية والإثنية بالقوة، لكنها كدولة مستعمِرة نظّرت لقوْمنة الأقليّات في بلادنا، وعلى من يخوض في هذا الموضوع أن يحسم مسائل أخرى.

إذا حُلّت مسألة أن الحقوق ترتبط بالمواطنين والمواطنة، لا بالجماعة التي ينتمي إليها الفرد، تصبح مسألة وجود كيانات معترف بها ذات حقوق في عمليّة إدارة العدالة مسألة ثانوية. فحتى لو اعتُرف بها بعد الاعتراف بالمساواة بين المواطنين، وبحقوق المواطنين غير القابلة للتصرف، تصبح هذه الانتماءات من حقوق المواطن ذاته، أي حقّه في أن يختار هُويّة ثقافية أو دينية إضافة إلى المواطنة، وأن تعترف بها الدولة، وأن تساهم في مأسستها وتنظيمها أو تمكينها من تنظيم نفسها (كنا قد أسلفنا حقًا نظريًا لا حكاية تصف صيرورة تاريخية). هذا مجال يحتاج إلى تطوير نظري في الفلسفة السياسية، وسبقنا إليه كُثر، لكن لا مجال إلا لتفعيل العقل في استنباط نماذج نظرية انطلاقًا من قيم كونية مع نظرية استقرائية للواقع العربي.

يبقى السؤال: هل من حقوق جمعية لهذه الكيانات، وما هي علاقتها بالدولة من جهة وبالفرد من جهة أخرى؟

نضيف أنه لا يمكن أن يجري النقاش عربيًّا في شأن هذه المسائل بشكل بنّاء ومفيد من دون حسم هذه القضايا أولًا لنعرف إن كنّا نتحاور على أساس قيم أساسية مشتركة، ونختلف على أساليب ممارستها، أم إن المتحاورين مختلفون قيميًا. فلا يمكن الاتفاق من خلال الحوار وحده بين من يعتبر المواطنة المتساوية أساس

مكتبة الفكر الجديد

الحقوق وأساس ممارسة العدالة من جهة، ومن لا يعترف بالمساواة بين المواطنين مهما يطُل النقاش لأن منطلقه القيمي مختلف. وإذا لم نتفق على العدالة للمواطنين على أساس المساواة في الحريات والحقوق السياسية فلا مجال للحديث عن إطار سياسي واحد للعدالة؛ ولا عن حقوق جماعية لجماعات مختلفة داخل هذا الإطار، أو توافق كيانات، أو طوائف أو غيرها، وتصبح أي إثارة لها مشروع انفصال أو مشروع حرب أهلية، لأنها لا تُستوعب في إطار موحّد للعدالة.

حتى لو اتفقنا على المفاهيم، فإنها لا تعني الكثير إذا لم تترجم الأفكار التي تنتجها في برامج عملية على مستوى الممارسة تسمّى السياسات. وهذه لا يمكن أن تكون متعلقة بالهُويّة وحدها، إنما بالأسس الاجتماعية والاقتصادية التي تغذي الشروخ الطائفية والجهوية وغيرها أيضًا. ونحن نسجّل هنا أن الدولة الوطنية العربية لم تنجح – كما يبدو – في توفير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لتقليص الفجوات في مستويات المعيشة والتعليم والخدمات الصحيّة بما يساهم في ما نسمّيه عملية الاندماج الاجتماعي وبناء الأمّة/ الدولة، فضلًا عن قمع الحريات وغياب الحقوق السياسية التي تمنح المواطنة معنى فعليًّا.

ثمة ترابط بين مكوّنات العدالة بمفهومها المعاصر في الدولة الحديثة وآليات الاندماج الاجتماعي. المشكلة هي إذا لم تنجح الدولة في الاندماج الاجتماعي كأساس راسخ لبناء الأمّة، فربما تنشأ مرجعيات اجتماعية مختلفة لممارسة العدالة، ما يهدد بقيام كيانات سياسية مختلفة؛ إذ سبق أن قلنا إن العدالة تصحُّ في الدولة،

مكتبة الفكر الجديد

ولا يمكن إلا نظريًّا أن يُتعامل بمفاهيم العدالة نفسها بين ما هو داخل الدولة وما هو خارجها. ونحن لم نقُل إن هذا يعني بالضرورة أن تطبيق مفاهيم مختلفة للعدالة يقود إلى كيانات مختلفة، فربما تتعايش هذه، لكن التعايش بحكم تعريفه هو تعايش بين من يمكن أن يكونوا خصومًا في أي لحظة؛ ذلك أن التعايش يدير الخصومة ويكرّسها في الوقت ذاته. والتعايش والإخاء بين الكيانات الثقافية والطائفية وغير ذلك من دون المساواة في المواطنة، أي من دون الأساس المشترك الذي تقوم عليه، هما تسميتان أخريان لحرب أهلية باردة يمكنها أن تشتعل حربًا ساخنة في أي وقت. من هنا، ليست العلاقة بين الاندماج الاجتماعي والعدالة مسألة رفاهية، بل هي قضية جوهرية لا يمكن للدول الحديثة، ولا سيما الديمقراطية منها، أن تتجاوزها. فتعالوا نتحاور من جديد.

مكتبة الفكر الجديد

المراجع

1- العربية

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. 21 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **تَهذيبُ الأخلاق**. دراسة وتحقيق عماد الهلالي. بيروت: منشورات الجمل، 2011.

أرسطوطاليس. **السياسة**. ترجمه عن الإغريقية جول بارتلمي - سانتهيلير؛ نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016. (طي الذاكرة)

باومان، زيجمونت. **الحداثة السائلة**. ترجمة حجاج أبو جبر؛ تقديم هبة رءوف عزت. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015.

بدوي، عبد الرحمن. **شوبنهاور**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1942.

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. ج 1. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

مكتبة الفكر الجديد

_____. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. ج 2، مج 1. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. ط 2. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.

الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات**. القاهرة: دار الكتاب المصري، 1991.

جونستون، ديفيد. **مختصر تاريخ العدالة**. ترجمة مصطفى ناصر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2012. (عالم المعرفة؛ 387)

الحبابي، محمد عزيز. **من الحريات إلى التحرر**. القاهرة: دار المعارف، 1972.

حسين، طه. **الديمقراطية: كتاب لم ينشر**. إعداد وتقديم إبراهيم عبد العزيز. القاهرة: نفرو للنشر والتوزيع، 2008.

روزنتال، فرانز. **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسات في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي**. ترجمة رضوان السيد ومعن زيادة. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.

رولز، جون. **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

سِن، أمارتيا. **فكرة العدالة**. نقله إلى العربية مازن جندلي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.

مكتبة الفكر الجديد

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، الجزء الثاني: السياسة والوطنية والتربية**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، 2010-2011. (سلسلة التراث؛ 263)

_____. **تخليص الأبريز في تلخيص باريز**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988.

_____. **المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

عبد اللطيف، كمال. **المعرفي، الأيديولوجي، الشبكي: تقاطعات ورهانات**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. ط 4. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **كتاب السياسة المدنية، المُلقّب، بمبادئ الموجودات**. حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار. بيروت: دار المشرق، 1996.

الفاسي، علال. **النقد الذاتي**. القاهرة: المطبعة العالمية، 1952.

القاضي، أحمد عرفات [وآخرون]. **فلسفة الحرية: أعمال الندوة الفلسفية السابعة عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

مكتبة الفكر الجديد

قلعجي، قدري. **ثلاثة من أعلام الحرية: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، سعد زغلول**. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 1994.

كانط، إيمانويل. **نقد العقل العملي**. ترجمة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

الكواكبي، عبد الرحمن بن أحمد. **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2001.

الكومي، محمد شبل. **الوجود والحرية بين الفلسفة والأدب**. تصدير محمد عناني. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.

لوك، جون. **في الحكم المدني**. نقله من الأصل الإنكليزي إلى العربية ماجد فخري. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959.

المصباحي، محمد (منسق). **رهانات الفلسفة العربية المعاصرة**. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2010. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ 165)

نصار، ناصيف. **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 2013.

_____. **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**. ط 2. بيروت: دار أمواج، 2001.

هوبز، توماس. **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**. ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب؛ مراجعة وتقديم رضوان السيد. بيروت: دار الفارابي؛ كلمة، 2011.

مكتبة الفكر الجديد

هيدغر، مارتن. **الكينونة والزمان**. ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني؛ مراجعة إسماعيل المصدق. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.

ولز، هـ. ج. **معالم تاريخ الإنسانية، المجلد الثالث: في المسيحية والإسلام والعصور الوسطى وعصر النهضة**. ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد. ط 3. القاهرة: لجنة التأليف والنشر، 1972.

دورية

بشارة، عزمي. «مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي المعاصر.» **تبين للدراسات الفكرية والثقافية**: السنة 2: العدد 5، صيف 2013.

2- الأجنبية

Anscombe, G. E. M. *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Oxford: B. Blackwell, 1981. (Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe; v. 2)

Aristotle. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. 6th ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. 2 Vols. (Bollingen Series; 71:2)

Baudrillard, Jean. *Selected Writings*. Edited and Introduced by Mark Poster. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001.

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. London; New York: Oxford University Press, 1969. (Oxford Paperbacks; 116)

Collins, Anthony. *A Discourse of Free-Thinking: Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect Call'd Free-Thinkers*. London: [s. n.]. 1713.

مكتبة الفكر الجديد

Conee, Earl and Theodore Sider. *Riddles of Existence: A Guided Tour of Metaphysics*. New Ed. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2014.

Coons, Christian and Michael Weber (eds.). *Manipulation: Theory and Practice*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.

Cranston, Maurice William. *Freedom; a New Analysis*. London; New York: Longmans, Green, 1953.

Detmer, David. *Freedom as a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*. La Salle, Ill.: Open Court, 1988.

Existentialism: From Dostoevsky to Sartre. Edited, with an Introduction, Prefaces, and New Translations by Walter Kaufmann. Rev. and Expanded Ed. New York: Plume Book, 1975.

Fawcett, Edmund. *Liberalism: The Life of an Idea*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Hayek, Friedrich A. von. *The Constitution of Liberty: The Definitive Edition*. Edited by Ronald Hamowy. Chicago: University of Chicago Press, 2011. (Collected Works of F. A. Hayek; v. 17)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York; Oxford: Blackwell, 1978.

_____. *Gesamtausgabe in 63 Bänden*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976-2015.

Band 9: *Wegmarken*.

_____. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

_____. *Pathmarks*. Edited by William McNeill. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edited by A. P. Martinich and Brian Battiste. Rev. Ed. Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2011. (Broadview Editions)

مكتبة الفكر الجديد

Kant, Immanuel. *Werkausgabe, vol. 10: Kritik der Urteilskraft*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 57)

Karl Marx and Friedrich Engels, Werke. vol. 22. Berlin: Dietz Verlag, 1985.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. Edited by Peter Laslett. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2012. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Mill, John Stuart. *On Liberty*. Edited with an Introd. by Alan S. Kahan. Boston: Bedford/St. Martins, 2008. (Bedford Series in History and Culture)

_____. *On the Subjection of Women*. On the Web: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/mill1869.pdf >

Morozov, Evgeny. *The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom*. New York: Public Affairs, 2011.

Nichols, Robert. *The World of Freedom: Heidegger, Foucault, and the Politics of Historical Ontology*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.

Parfit, Derek. *On What Matters*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011. 2 Vols. (Berkeley Tanner Lectures)

Pereboom, Derk. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Rev. Ed. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Russell, Bertrand. *Sceptical Essays*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1963.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Translated and with an Introd. by Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956.

_____. *What Is Literature? and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

مكتبة الفكر الجديد

Sen, Amartya. *On Ethics and Economics*. Oxford, UK; New York: B. Blackwell, 1987. (Royer Lectures)

Singh, Amita. *The Political Philosophy of Bertrand Russell*. Foreword by Dhirendra Sharma. Delhi, India: Mittal Publications, 1987.

Talmon, Jacob L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker and Warburg, 1952.

مكتبة الفكر الجديد

فهرس عام

- أ -

ابن تيميـــة الحراني، تقي الدين أبـــو العبـــاس أحمـــد بـــن عبد الحليـــم: 165، 167-168

ابن خليفة، رشيد الدين أبو الحسن علي: 64

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: 86

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: 165

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم: 148

الأخلاق: 87-88، 94، 164-165، 174، 178

الأخلاق الاجتماعية: 94

الأخلاق الكونية: 169

الإدارة الذاتية الثقافية: 136

الإرادة الإلهية: 43، 163

الإرادة الإنسانية: 43

الإرادة الخاصة: 77

الإرادة العامة: 77

الإرادة الواعية: 7، 31، 58

الأرستقراطية: 150، 159

أرسطو: 15، 73-74، 89، 152، 154، 156-160، 168-169، 171-172

الاستبداد: 8، 139-140

أستراليا: 135

استقلالية الإنسان: 20، 80، 137، 139

استقلالية الذات: 46، 49

استقلالية الفرد: 48، 61، 68-69، 107، 132

إسرائيل: 60-61

الإسلام: 172، 182

الإسمانية: 85-87

مكتبة الفكر الجديد

اشبينوزا، باروخ: 57
الأشعرية: 85، 87، 165
الأصالة: 52-53، 117
إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي (1789): 77
الاغتراب: 23، 54
الاغتراب عن الذات: 53
أفغانستان: 99
أفلاطون: 92، 151-152، 158، 160
الإكراه: 68، 89
الإلحاد: 66
الإمبراطورية الرومانية: 170، 172
الإمبراطورية العثمانية: 20
الانتخاب الطبيعي: 159
الاندماج الاجتماعي: 189-190
الإنصاف: 180
إنغلز، فريدريك: 57
إنكلترا: 77
أوروبا: 15، 35
أوكام، وليام: 86
الأيديولوجيا: 160
إيرازموس، دسيدريوس: 85

- ب -

البداوة: 20
برلين، إسايا: 76، 122
بنثام، جيريمي: 174
بودريار، جان: 23
بيكون، روجر: 65، 86-87

- ت -

التاريخ الإسلامي: 167
التأليهية الربوبية: 66
التبادلية: 158، 161
التحرر: 70، 80، 134
التحرر الاجتماعي: 134
التحرر الفردي: 134
التحرر من الاستعمار: 131
التراتبية: 159
التراث الإسلامي: 13-14
التسامح: 123
التساوي في الإمكانات: 178
التعامل بالمثل: 159-160
التفكير الحر: 65-66
التقسيم الطبقي: 160
تقسيم العمل: 160
التنشئة الاجتماعية: 33
التنمية البشرية: 178
التنوير: 49

مكتبة الفكر الجديد

التنوير الفرنسي: 66
التوافقية: 136
التوراة: 170
تيـــار «المفكرون الأحرار» (Free Thinkers) (إنكلتـــرا): 65-66

- ث -

الثقافة الديمقراطية: 135
الثقافة السياسية: 22
الثقافة المواطنية: 135
الثورات العربية (2011): 126-127، 143، 183
الثورة السورية (2011): 140
الثورة العلمية: 86
الثورة الفرنســية (1789): 76-77، 92-93، 150، 174

- ج -

الجبرية: 85، 165
جســتنيان (الإمبراطور البيزنطي): 172
الجماعة الإثنية: 187
الجماعة الدينية: 187
الجماعة العضوية: 35
الجماعة اللغوية: 187
جونستون، ديفيد: 182

- ح -

الحتمية: 44-45، 48، 51، 54-56، 58، 97
الحداثة: 69، 150، 152، 160، 172
الحداثة العربية: 13
الحداثة الغربية: 180
حركات التحرر الوطني: 131
الحريات الجزئية: 91-92
الحريات الســياسية: 8، 16-18، 75، 79، 97، 107، 109-114، 118، 120-121، 169، 179-181، 184
الحريات الشخصية: 8، 16-18، 75، 97، 109، 118-123
الحريات العينية: 94
الحريات الليبرالية: 138
الحريــات المدنية: 8، 16-18، 69، 75، 97، 107، 109-111، 113-114، 118، 120-121، 181، 184
حرية الإبداع الأدبي: 17
حرية الإبداع الفني: 17
حرية الاتحاد: 110

مكتبة الفكر الجديد

حرية الاجتماع: 110، 122، 125
حرية الاختيار: 32-33، 43، 48-50، 54، 61، 68، 85، 98، 101، 137-138
حرية الاختيار الديني: 68
الحرية الأخلاقية: 48
حرية الإرادة: 18، 20، 49، 58-59، 61-62، 66، 76، 81، 85، 87-88، 107
الحرية الاقتصادية: 138
حرية الأمة: 134
الحرية الإنسانية: 100
الحرية الأنطولوجية: 7، 43، 61
الحرية الأهلية: 16
حرية البداوة: 17، 19
حرية البشر: 99
حرية التعاقد: 169
حرية التعبير: 91، 110، 122، 124، 126-127، 130، 139
حرية الجماعة: 131، 134، 137
حرية الحركة: 30-31
الحرية الخارجية: 80-81
الحرية الداخلية الأخلاقية: 80-81
الحرية الدينية: 16
حرية الرأي: 91، 110، 124-125، 129
الحرية السالبة: 48، 63، 71، 76-77، 79-80
الحرية السلوكية: 16
الحرية الطبيعية: 16، 29، 31، 33-38
حرية العقل: 64
حرية العقيدة: 118
الحرية الفردية: 18، 77، 90-91، 95، 121-122، 131-132، 134، 137، 177
حرية الفكر: 17
الحرية الفلسفية: 93
الحرية الليبرالية: 90
الحرية المجرّدة: 7
الحرية المطلقة: 7، 64، 92-93، 96، 98-99، 101-102
حرية الملكية: 138
الحرية الموجبة: 48، 71، 73، 76-77، 79-80، 169
حرية النقد: 139
حرية الوصول إلى المعلومات: 110

مكتبة الفكر الجديد

حسين، طه: 139
الحضـارة الإسـلامية: 15، 87، 164
الحضارة الأوروبية: 14
الحضارة العربية الإسلامية: 14-15
الحضارة الغربية: 87
حق الاختيار: 18، 87
الحق الإلهي: 163
الحق الطبيعي: 172
الحق العملي: 87
الحق اللاهوتي: 86
حقوق الإنسان: 113
حقوق الجماعة: 137
الحقوق الجماعية: 185، 189
الحقوق السياسية: 77-78، 80، 110، 178، 189
الحقوق المدنية: 77، 184
حقوق المواطن: 39، 77، 137، 139، 187-188
حقوق المواطنة: 18، 62، 77، 112، 185
الحكم الذاتي الإقليمي: 136
حكم الشريعة: 167
حكم القانون: 69
الحنابلة: 165

- د -

دريد بن الصمة: 19
الدولة البوليسية: 22
الدولة الحديثة: 21، 187، 189
الدولة الديمقراطية: 114، 177
دولة الرقابة: 22
الدولة السلطانية: 17
دولة المواطنين: 135
الدولـة الوطنيـة: 18، 20-21، 77، 132، 153، 184
الدولة الوطنية العربية: 189
ديكارت، رينيه: 65، 87
الديمقراطيات الشعبية: 75
الديمقراطيات الغربية: 109
الديمقراطية: 73-74، 93، 111، 132، 143
الديمقراطية الأثينية: 161
الديمقراطية الليبرالية: 112

- ر -

راسل، برتراند: 55
الرشدية الأرسطية: 85

مكتبة الفكر الجديد

الرق: 13-14
الرقابة الاجتماعية: 90
الرواقية: 156
روزنتال، فرانز: 14
روسو، جان جاك: 92-93
رولان، ماري - جان (مدام رولان): 75
رولز، جون: 177-178، 182-184

- ز -

زينون (الرواقي): 169-171

- س -

سارتر، جان بول: 60، 97-99
السعادة: 174، 179
سقراط: 74، 152
السلطة السياسية: 17-18
سميث، آدم: 92
سِن، أمارتيا: 178، 182-183
سورية: 112، 116
سيادة الشعب: 75
السياسات الاقتصادية: 178
السياسة الشرعية: 168
سيسيرو انظر شيشرون
السيطرة الاجتماعية: 90
سييز، إيمانويل: 92

- ش -

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: 167
شريعة حمورابي: 147، 149
شيشرون: 170-171
الشيوعية: 175

- ص -

الصراع العربي - الإسرائيلي: 114
الصوفية: 62، 64

- ط -

الطغيان: 73
الطهطاوي، رفاعة رافع: 16-17، 180

- ظ -

الظلم: 31-32، 64، 113، 115، 122، 147-148، 152، 155، 160-163، 165-166، 169، 174، 179، 183، 185
الظلم الاجتماعي: 184
الظلم السياسي: 184

مكتبة الفكر الجديد

- ع -

العبودية: 14-15، 30، 32، 36، 64، 73، 169، 176، 180

العبودية المطلقة: 64

العدالة: 139، 142، 145، 147-155، 157-172، 174-177، 179-190

العدالة الاجتماعية: 175، 178، 181، 183-184

العدالة الإلهية: 156، 167، 172

العدالة التصحيحية: 153-155، 159

العدالة التوزيعية: 155، 159

العدالة الجنائية: 154

العدالة السياسية: 156-157، 176-177، 179

العدالة العقابية: 154

العدالة القانونية: 157

العدل انظر العدالة

العدل الإجرائي: 167

العدل الأخلاقي: 167

العدل الإلهي انظر العدالة الإلهية

العدل الطبيعي: 156-157، 163-164

العدل العرفي: 157

العراق: 112، 116

العروي، عبد الله: 17

عصر التنوير: 171

العقيدة الإسلامية: 13

علم الأخلاق: 164

العليّة: 44، 47-48، 55-57، 88

عمر بن الخطاب (الخليفة): 147، 163، 168

العنصرية: 159

- ف -

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ: 15، 73-74

الفاعل الحر: 47

الفدرالية: 136

فرنسا: 180، 188

الفروق الاجتماعية: 159

الفعل الحر: 88

الفكر الإسلامي: 180

الفكر الديمقراطي الليبرالي: 180-181

الفكر الديني: 163

الفكر الرواقي: 169، 171

الفكر العربي: 180-181

مكتبة الفكر الجديد

الفكر العربي الاقتصادي: 182
الفكر العربي الدستوري: 182
الفكر العربي السياسي: 182
الفكر الليبرالي: 39، 183
فكرة المنفعة: 174
فلسفة الأخلاق: 90
الفلسفة السياسية: 90، 183، 188
الفلسفة الوجودية: 97
الفوضى الاجتماعية: 45
فوكو، ميشيل: 50-51
فولتير، فرانسوا ماري أروي: 66
فويشت فاغنر، ليون: 24
فيرغسون، آدم: 92
فيلمر، روبرت: 36-37
فيورباخ، لودفيغ: 54

- ق -

القانون الروماني: 171
القانون الطبيعي: 156
القدرية: 165
القدرية الإلهية: 44، 165
القدرية الدينية: 108
القرآن الكريم: 148
القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن: 63

- ك -

كانط، إيمانويل: 46-49، 76، 88، 174، 177
كرانستون، موريس: 60
الكفر: 166
كلية القدرة الإلهية: 87، 99، 165
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق: 63
الكنيسة المسيحية: 66، 172
الكواكبي، عبد الرحمن: 117
كولينز، أنتوني: 65-66
كونستان، بنجامين: 91
كيركغارد، سورين: 51
الكينونة الإنسانية: 47
كينيا: 99

- ل -

اللاأدرية: 66
اللامساواة الاجتماعية: 177
اللامساواة الاقتصادية: 177
لبنان: 116
لوثر، مارتن: 85
لوك، جون: 34، 36، 48، 66، 172-173

مكتبة الفكر الجديد

لويس، برنارد: 14
الليبرالية: 78-79، 90، 96، 121، 139، 176
الليبرالية الاقتصادية: 176
ليبيا: 112

- م -

ماركس، كارل: 54، 160
الماركسية: 96-97
الماوردي، أبو الحسن بن علي بن محمد: 180
المجال الخاص: 91
المجتمع البرجوازي: 35
المجتمع الحديث: 143
المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي الحديث: 22
المجتمع السلعي الاستهلاكي: 22
المجتمع الليبرالي: 122
المجتمع المدني: 35
المجتمعات العربية: 109
المدرسة المقاصدية: 166-167
المرجئة: 165
المساواة: 137-139، 143، 168، 172، 176-177، 181، 187-189
المساواة الاجتماعية: 175
المساواة التناسبية: 155
المساواة الطبيعية: 158، 169، 175
المساواة المطلقة: 155، 160، 181
المسؤولية: 109-110، 112
المسؤولية الاجتماعية: 57
المسؤولية الأخلاقية: 89-90
المسيحية: 156، 169-170، 172
المشاركة السياسية: 79
المصلحة العامة: 77
المعتزلة: 85، 164-165
مفهوم الحقوق: 150-151، 174، 188-189
مِل، جون ستيوارت: 69، 90-91
الملكية الخاصة: 91
منظمة التجارة العالمية: 153
المواطنة: 135، 150، 186-187، 189-190
المواطنة الديمقراطية: 134
المواطنة الفردية: 136
المواطنة المتساوية: 184، 188

مكتبة الفكر الجديد

ميكانيكا الكم: 44، 55

- ن -

نصار، ناصيف: 122

النظام الاستبدادي: 23

النظام الإقطاعي: 150

النظام الإقطاعي الفيودالي الفرنسي: 150

النظام الديمقراطي: 23، 62، 135، 137، 153

النظرية الاقتصادية الكلاسيكية: 178

نظرية العقد الاجتماعي: 34، 152، 156، 163، 168، 170، 172-174، 186-187

نيتشه، فريدريك: 160، 162

نيجيريا: 99

النيوليبرالية: 143

- هـ -

هابرماس، يورغن: 54

هايدغر، مارتن: 47، 49-53، 97، 117

هوبز، توماس: 34، 172-174

الهويات الفرعية: 185

الهوية: 184-185، 187

الهوية الثقافية: 188

الهوية الجماعية: 132، 136-137

الهوية اللغوية: 188

الهوية المواطنية: 135

هيغل، جورج فلهلم فريدريش: 57، 76، 94-96

الهيغلية: 97

هيوم، ديفيد: 57، 92، 174

- و -

الواجب الأخلاقي: 88، 174

الوجوديون: 54

وسائل التواصل الاجتماعي: 126-130

الوطنية: 113-114، 132

الوعي: 109-110

الولايات المتحدة الأميركية: 60، 99، 114، 135

- ي -

اليمن: 99

اليهودية: 171

مكتبة الفكر الجديد

هذا الكتاب

تفترض هذه الدراسة أن الحرية باعتبارها قيمة تعني الحريات، أما الحرية الأنطولوجية والحرية المطلقة المجردة فليست قيمًا. ويعتقد المؤلف أنه يصعب تطوير الحرية باعتبارها مفاهيم عينية قياسية أو تمثيلية بسبب أساسيتها ودرجة تجريدها العالية؛ إذ تكاد تعني الوعي بما هو إرادة، وهنا تكون الحرية، كإرادة واعية لوجود خيارات، شرط الأخلاق. وهي القدرة على المفاضلة بين القيم، وهي قيمة في حد ذاتها، وفي هذه الحال ترتبط بالممارسة الإنسانية في المجتمع، وبذلك هي حريات، وبهذا تتقاطع بين الأخلاق والسياسة والقانون، وهي موضوع الساعة في كل مجتمع.

مكتبة الفكر الجديد
14-08-2017

السعر: 8 دولارات
ISBN 978-614-445-101-4

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies